JOURNAL ASIATIQUE

TOME CCLIV

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE TRIMESTRIEL

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TOME CCLIV

ANNÉE 1966

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

SOCIÉTÉ ASIATIQUE
rue Mazarine, n° 3, Paris (vi^e)

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
rue Vavin, n° 12, Paris (vi^e)

MDCCCCLXVII

Seminar für
3769
* Freie Universität *
Berlin
Iranische Philologie

JOURNAL ASIATIQUE

ANNÉE 1966

QUELQUES SPÉCIMENS DE LA LITTÉRATURE SASSANIDE CONSERVÉS DANS LES BIBLIOTHÈQUES D'ISTANBUL

PAR

MARIO GRIGNASCHI

INTRODUCTION ET TRADUCTION DES EXTRAITS DU *KĀRNĀMAǦ* D'ĀNŪŠIRWĀN [1]

En 1961, à l'occasion d'un long séjour à Istanbul afin d'étudier dans les archives du Başvekâlet le problème des guerriers domestiques attachés aux émirs turcs, nous avions fait des recherches dans les bibliothèques de cette ville pour retrouver l'original arabe du *Kitāb as-siyāsa fī tadbīr ar-ri'āsa* conservé dans une traduction turque de Naṣūḥ Nawālī, un savant de la fin du XVIe siècle. Cette œuvre nous intéressait d'une manière particulière, parce qu'elle a servi de base à la compilation du *Sirr al-asrār* publié par M. le Professeur Badawî [2].

Nos recherches restèrent sans résultat, mais elles nous amenèrent à concentrer notre attention sur le ms. Köprülü 1608, dont nous ignorions à l'époque qu'il avait été déjà étudié par Krämer et utilisé pour son article sur le *Kitāb al-ma'rūf bi-t-tuffāḥa* dans le premier volume de l'*Album Giorgio Levi della Vida*. N'étant pas prévenu par le jugement du

IMPRIMERIE NATIONALE

regretté savant allemand, d'après lequel ce manuscrit était « eine Mischung pseudo-griechischer, pseudo-persischer und endlich arabischer Weisheitssprüchen » [3], nous en avons fait l'objet d'un examen minutieux, et il nous apparut tout de suite qu'en réalité il contenait la traduction arabe d'opuscules pahlvīs mentionnés dans le *Fihrist*. Le manuscrit lui-même ne porte ni l'indication de la date ni celle de sa provenance. A en juger par l'écriture *nesḫī*, fort jolie, on peut seulement affirmer qu'il n'est en aucun cas antérieur au Xe siècle de l'hégire. Personnellement, nous serions enclin à l'attribuer au début du XIe siècle.

L'époque de ce manuscrit n'est d'ailleurs que d'une importance secondaire. Il s'agit manifestement d'une copie exécutée d'après un texte beaucoup plus ancien, peut-être du VIe siècle de l'hégire [4], mais renfermant des traités datant du IIIe, voire du IIe siècle de l'hégire. Dans ces conditions, la présence d'opuscules d'origine pahlvie n'a rien d'invraisemblable, puisque Ibn Balḫī déclare expressément dans son *Fārsnāmah* que des copies du « Testament d'Ardašīr » existaient encore à son époque [5].

Or, la section du manuscrit K. 1608 qui nous intéresse ici (f. 146 vo-167 ro) contient les œuvres suivantes :

1o Le *'Ahd Ardašīr ibn Bābak 'ilā man yaḫlifuhu bi-'uqbihi min mulūk Fārs*, c'est-à-dire le « Testament d'Ardašīr, fils de Bābak, à ceux qui, parmi les rois de Perse, lui succéderont » [6].

La simple lecture de ce Testament suffit à convaincre de son origine sassanide. D'ailleurs le « Testament d'Ardašīr » est indiqué expressément dans le *Fihrist* comme une traduction du pahlvī. Cependant Ibn an-Nadīm en donne un titre légèrement différent. Le « Testament d'Ardašīr Pāpekān à son fils Sābūr » [7]. En fait, ce titre figure en tête des *waṣāyā* d'Ardašīr transcrites dans la *Nihāyat al-'arab fī 'aḫbār al-Furs wa-l-'Arab* [8] et qui correspondent presque exactement au texte donné par Firdausī. L'auteur de la *Nihāya*, le pseudo-Aṣma'ī, prétend, on le sait, avoir puisé son histoire dans le *Ḫodaynāmah* d'Ibn al-Muqaffa'. C'est assez dire que ces coïncidences soulèvent tout le problème des rapports entre la *Nihāya* et le *Ḫodaynāmah* d'Ibn al-Muqaffa' et, plus encore, celui des sources du *Šāhnāmah* en prose employé par Firdausī.

Nous espérons exposer ailleurs les quelques faits que nous avons pu recueillir à ce propos. Pour le moment, il nous suffira de dire que le « Testament d'Ardašīr à son fils Sābūr » était un remaniement de notre texte par un auteur qui y a interpolé des conseils moraux et didactiques d'après le modèle courant des *waṣāyā*, tellement goûtées par le monde islamique [9].

Dans sa forme originale, par contre, le « Testament d'Ardašīr » tranche

sur la médiocrité des *siyāsatnāmah* et prend place parmi les chefs-d'œuvre de ce genre : le *Siyāsatnāmah* de Niẓām al-Mulk, le *Qābūsnāmah* de Kay Kā'us Ibn Iskandar et le *Qutadgubilig* de Yūsuf Ḫaṣṣ Ḥāǧib. A n'en point douter, l'auteur de ce « Testament » n'entendait pas faire œuvre d'art, mais bien au contraire offrir ses avis aux descendants d'Ardašīr à une époque tragique de l'histoire sassanide. Il ne manqua pas non plus de prodiguer les conseils habituels dans ce genre littéraire : le roi devra se garder de la colère, des mauvais conseillers, etc. Mais ces avis lui offrent l'occasion de tracer un portrait saisissant — dont nous ne connaissons pas le pareil dans la littérature musulmane — des dangers de l'ivresse du pouvoir s'emparant du souverain absolu, de la méfiance entre le souverain et le prince héritier aboutissant aux crimes et aux guerres civiles, et des expédients des courtisans pour faire triompher leurs intérêts particuliers et perdre leurs rivaux. Au point de vue de la psychologie et de l'art, le « Testament d'Ardašīr » supporte la comparaison avec la « Lettre de Tansar ».

Quant à l'époque de ce « Testament », l'importance que l'auteur attache au problème de régler la succession au trône d'une manière susceptible d'éviter les guerres civiles, sa conviction qu'il ne saurait y avoir ni respect ni affection entre le souverain et le prince héritier, permettent de le dater de la période suivant la déposition de Ḫosrō II. Un passage fait même penser au règne de Yazdağird III. Au feuillet 147 r° nous lisons : « Nous avons vu le Roi juste, heureux, assisté de Dieu... et qui travaillait avec zèle. Et [cependant] sa vie ne suffisait pas à faire le salut de son royaume, à moins qu'après sa mort quelqu'un ne lui ressemblât [sur le trône]. Et nous avons vu le Roi, dont la vie fut brève et la fin proche, provoquer la ruine et la perte de toute prospérité transmise à lui par son devancier... ».

Or, le « Roi juste, heureux, assisté de Dieu » et le « Roi dont la vie fut brève et la fin proche » qui laissa le royaume en ruine et détruisit l'œuvre de son prédécesseur ne peuvent être que Ḫosrō Ier et Qōbāḏ II Šurawayh. En effet, il serait difficile d'admettre que l'auteur du « Testament » ait considéré comme un « Roi juste, heureux et assisté de Dieu » Ḫosrō II, responsable de la mort de son père, Hormizd IV, vaincu par Héraclius et assassiné par son fils. Quant à ce dernier, une tradition remontant au *Ḫodaynāmah* lui donne le surnom de *al-Qaṣīr al-'Umr*, connu aussi bien par les historiens arabes que par Firdausī (10). Et ce surnom, employé toujours dans un sens péjoratif, nous reporte à l'époque de Yazdağird III, lorsque l'historiographie perse condamna la mémoire de Šurawayh et s'efforça de justifier celle de Ḫosrō II (11).

2° Un *āyīn* sans titre, mais dont le début correspond, presque exacte-

ment [12], à celui d'une traduction du pahlvī signalée par Ibn an-Nadīm : le *Kitāb mā 'amara Ardašīr bi-stiḫrāǧihi min ḫazā'in al-kutub allatī waḍa'ahā al-ḥukāma' fī-t-tadbīr.*

Il s'agit de nouveau d'un texte appartenant, sans contredit possible, à la littérature sassanide et qui mérite toute notre attention déjà par son allusion à la bibliothèque de Ṣṭaḫr. Impossible de ne pas entendre ces *ḫazā'in al-kutub* comme le *kūh-i-nipišt* ou *diz-i-nipišt*, la « forteresse des écritures », où, d'après la tradition de Ṣṭaḫr [13], les anciens rois de Perse avaient déposé le premier exemplaire de l'Avesta. Ajoutons que cet *āyīn* mentionne en passant les *herbeḏ*, mais non pas les *mōbeḏ*. Dès lors, on ne doutera pas qu'il représente cette tradition du Fārs dont M. Wikander [14] a signalé l'opposition par rapport à celle des *mōbeḏ* de Sīz [14].

Cet opuscule, le seul spécimen des *āyīn* sassanides qui nous soit parvenu, consiste en un ensemble de règles de conduite pour la haute aristocratie des provinces et élargit notre connaissance sur deux points : la structure féodale de la société iranienne et le système de classes. Malheureusement, le traducteur ne nous a donné qu'un résumé de la deuxième partie.

L'époque de sa composition ne peut être fixée avec certitude. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il date d'une période à laquelle la noblesse du Palais, la « noblesse de la robe d'honneur », occupait le premier rang dans la société sassanide et où l'État était déjà à même d'organiser des enquêtes générales sur la situation de cette noblesse. Dès lors, on pourrait penser aux règnes de Qōbāḏ Ier et de Ḫosrō Ier. Toutefois le projet de renforcer les liens entre la petite noblesse et les grands seigneurs ne correspond pas à la politique de ces rois. Il pourrait avoir été envisagé plutôt dans les premières années de Yazdağird III afin de redresser la situation de l'État sassanide à bout de ressources. Notons enfin que, à en juger par ce spécimen, les *āyīn* ne comportaient pas nécessairement l'enjolivement d'épisodes historiques et d'anecdotes, auxquels les écrivains musulmans puisèrent et qui, peut-être, furent ajoutés soit lors de la fusion des différents *āyīn* dans un grand corps des règles de conduite et d'étiquette, soit par le traducteur de ce corps, Ibn al-Muqaffa'.

3° Le troisième opuscule sassanide conservé dans le manuscrit K. 1608 est une courte composition, de nouveau sans titre, mais attribuée expressément à Ibn al-Muqaffa' et qui, à en juger par son contenu, doit être le *Kitāb at-tāǧ fī sīrat Anūširwān* cité par Ibn an-Nadīm [15]. Faudrait-il entendre par là « Le Livre de la Couronne faisant partie de la biographie

d'Ānūširwān? ». Sous ce titre de *Sīrat Ānūširwān*, Miskawayh nous a conservé des extraits d'une chronique sassanide d'apparence officielle. Cependant Ibn al-Muqaffa' déclare avoir composé ce livre « d'après les récits des savants du Fārs qu'il avait connus dans sa jeunesse ». Et surtout, dans cet opuscule, Ānūširwān ne parle pas à la première personne, comme il le fait dans sa *Sīra*. Dès lors, il est préférable de comprendre : « Le Livre de la Couronne sur la manière d'Anūširwān d'organiser la cérémonie du discours du trône à l'occasion du Nayrūz ».

Cette cérémonie constitue ici l'occasion pour les plus hauts dignitaires de préciser leurs vues sur l'État. Dans leurs discours, l'empire sassanide apparaît enfermé, tout comme les potentats islamiques postérieurs, dans un dilemme qui semble avoir été immuable dans l'histoire de l'Asie jusqu'à nos jours : d'une part la nécessité d'assurer aux soldats des récompenses suffisantes pour entretenir leur loyauté et les retenir d'opprimer les paysans au point de les pousser à déserter les champs; de l'autre, la nécessité de protéger ces mêmes paysans contre les « violents » pour assurer la rentrée de l'impôt. Le *Kitāb at-tāǧ* s'achève par un discours d'Ānūširwān farci de lieux communs et de proverbes, mais laissant percevoir une profonde préoccupation pour l'unité spirituelle de la noblesse iranienne : le thème de la péroraison finale de la « Biographie d'Ānūširwān » dans le texte de Miskawayh.

4° Enfin, le dernier opuscule de cette section du ms. K. 1608 porte le titre de « Réflexions des Sages perses sur le bienfait ». En dépit de ce titre, il est fort peu probable que ces « Réflexions » dérivent réellement d'une œuvre sassanide. Par surcroît, elles se terminent par le texte d'une lettre de Sābūr étranger au sujet du chapitre. Selon toute vraisemblance, le manuscrit K. 1608 nous a conservé ici un fragment d'une ancienne anthologie irano-arabe.

Le bienfait, ajoutons-le, est considéré du point de vue moral et pratique et non religieux. Il s'agit de sentences sans grande originalité faisant partie de la « Sagesse » des peuples de l'ancienne Asie et qui pénétrèrent de très bonne heure dans le monde islamique.

Bien que d'une importance exceptionnelle pour son contenu, le manuscrit K. 1608 présente cependant un défaut très grave. Tout en étant très scrupuleux, son copiste ne connaissait pas l'arabe. De là, une foule d'erreurs d'orthographe, souvent faciles à corriger, mais parfois rendant proprement inintelligible le texte de ces opuscules. Aussi avions-nous jugé nécessaire de reproduire tel quel le texte de notre manuscrit, quitte à indiquer dans les notes les corrections que nous proposions et dont plu-

sieurs — nous nous en rendions parfaitement compte — n'étaient que de simples hypothèses, parfois même hasardeuses [16]. Cependant, sur le conseil des membres du Comité de lecture du *Journal Asiatique*, nous avons tâché de rétablir quelques passages du « Testament d'Ardašīr » à l'aide du *Muntaḫab min 'ahd Ardašīr ibn Bābak al-malik fī s-siyāsa* [17], dont l'existence nous a été signalée par M. le Professeur Pellat.

Dans l'espoir de retrouver des sentences susceptibles d'aider à corriger d'autres passages manifestement corrompus, nous avons fait des recherches dans la littérature des *ādāb*. Elles se révélèrent cependant peu fructueuses [18]. Par contre, dans les *Taǧārib al-'uman* de Miskawayh, nous avons, à notre grand étonnement, retrouvé des extraits de la *Sīrat Ānūširwān*, que nous venons de mentionner, et un deuxième exemplaire du « Testament d'Ardašir ».

Nous disons à notre grand étonnement, car, même si la première partie de cette histoire a été de règle négligée comme étant une simple paraphrase de la Chronique de Ṭabarī, il ne s'agit pas moins d'un livre faisant partie de la collection « Gibb Memorial », à portée de la main dans toutes les bibliothèques de l'Europe. On se serait attendu que, quoique les facsimilés du manuscrit de la « Aya Sofya » soient d'une lecture très pénible, ils eussent été examinés de près par les iranologues, en particulier par Christensen, auquel revient le mérite d'avoir donné une reconstruction de l'histoire sassanide à travers les sources musulmanes. Au fait, l'existence du « Testament d'Ardašīr » dans les *Taǧārib al 'uman* était connue de Minovi, qui en cita un passage dans sa réédition de la « Lettre deTansar ». Mais sa citation devait être bien imprécise (nous n'avons pu nous procurer ce texte), si Christensen, tout en mentionnant cette note du savant persan [19], a continué d'ignorer l'existence de ce « Testament ».

Quant à la présence d'extraits de la *Sīrat Ānūširwān* dans les *Taǧārib al-'uman*, elle était connue déjà par Nöldeke à travers une citation de Nuwayrī, ainsi que nous l'avons découvert après avoir retrouvé ces passages dans le texte arabe. Cela à une époque à laquelle on ignorait encore l'existence du manuscrit de Miskawayh de l'« Aya Sofya ». Toutefois, cet avertissement de Nöldeke dans sa traduction du texte de Ṭabarī — pourtant une étude classique — semble être resté tout à fait inaperçu parmi les notes précieuses accumulées dans ce livre par le grand savant allemand [20].

Or, la copie de notre « Testament » transcrite par Miskawayh est incontestablement meilleure que celle du manuscrit K. 1608, mais ne présente pas moins des lacunes et des erreurs que le manuscrit K. 1608 permet de corriger. Ce fait justifie, croyons-nous, notre décision de publier ici le texte arabe du « Testament d'Ardašīr », mais non pas celui des extraits

de la *Sīrat Ānūširwān*, pour une édition desquels il faudrait avoir recours au manuscrit original. Nous donnerons néanmoins la traduction de la partie de ces extraits qui concerne la conduite d'Ānūširwān vis-à-vis des sectes hérétiques, ses mesures destinées à assurer une protection aux paysans, et sa politique envers les tribus turques nomades aux frontières de l'Iran, c'est-à-dire les arguments que Miskawayh considérait comme encore d'actualité. En effet, ils constituent le texte le plus important de l'historiographie sassanide qui nous ait été conservé. Aussi nous faut-il examiner de plus près les indications fournies par Miskawayh à propos de l'origine de ces pièces, car elles posent quelques problèmes.

A la place du titre on lit : « Citation d'un morceau de la vie d'Ānūširwān et de sa politique; je l'ai décrit d'après ce qu'Ānūširwān lui-même raconte dans le livre qu'il composa sur ses exploits et sa manière de régir [le royaume] » (21).

Cet avertissement est répété à la première ligne : « J'ai lu dans ce qu'Ānūširwān a écrit de sa propre vie... » (22).

Enfin, à la page 207, Miskawayh remarque : « Avec cette biographie, à la fin du livre qu'Ānūširwān écrivit sur sa propre vie, j'ai lu que, lorsque Ānūširwān termina de régler les affaires de son royaume, — il était devenu très âgé dans cette entreprise — les chevaliers, les généraux, les Grands, les *marzbān*, les « dévots », les *mōbeḏ* et les personnages principaux se réunirent autour de lui, et il leur adressa un discours » (23).

Le pléonasme dans les paroles de la dernière note : « Avec cette biographie, à la fin du livre qu'Ānūširwān écrivit sur sa propre vie, j'ai lu... » nous avait fait envisager l'hypothèse que, par l'expression *fī 'āḫir haḏā l-kitāb*, Miskawayh entendait non pas « à la fin de ce livre », mais plutôt à la fin de ce volume; en d'autres termes, qu'il possédait un ms. renfermant deux œuvres attribuées à Ānūširwān. Dans ce cas, on aurait pu penser au *Kitāb Kisrā 'ilā zu'amā' ar-ra'īya fī š-šukr*, mentionné dans le *Fihrist* à la page 316, l. 14. Toutefois, à la page 211 des *Taǧārib al-'umam*, nous lisons : « Ô gens, après avoir achevé mon livre et la description des faveurs que Dieu nous a octroyées, j'ai réfléchi sur le fait suivant... » (24).

Nous pouvons donc conclure que toutes les pièces de ce chapitre des *Taǧārib al-'umam* appartenaient à une même œuvre, laquelle était censée constituer l'autobiographie d'Ānūširwān, qui y parlait à la première personne (25). Or, cette caractéristique de la *Sīrat Ānūširwān* rappelle une assertion de Mas'ūdī dans ses *Muruǧ aḏ-ḏahab* (26) : savoir qu'il existait un livre écrit par Ardašīr, le *Kārnāmaǧ*, dans lequel le fondateur de la dynastie racontait ses propres exploits. Nöldeke, il est vrai, croyait que Mas'ūdī s'était trompé en attribuant la paternité de cette œuvre à Ardašīr

et qu'elle n'était que l'histoire légendaire d'« Artaxšēr-i Pāpakān », conservée dans des manuscrits pahlvīs et bien connue des historiens musulmans, même arméniens et byzantins [27]. Toutefois, à part la difficulté d'admettre une telle erreur de la part de Mas'ūdī, cette hypothèse ne tient pas compte du fait que Ṭabarī possédait de bonnes informations pour le règne d'Ardašīr, lesquelles, toujours d'après Nöldeke, ne pouvaient dériver du *Ḫodaynāmah*. Désormais, il n'y a plus aucune raison pour identifier le *Kārnāmag* d'Ardašīr, dont Mas'ūdī parlait, avec le *Kārnāmak-i Artaxšēr-i Pāpakān*. Tout comme la « Biographie d'Ānūširwān », le *Kārnāmag* d'Ardašīr devait être plutôt un extrait des Annales officielles du royaume. L'assertion de Ṯa'ālibī et de Ṭabarī [28] qu'Ānūširwān considérait de son devoir de lire les *siyar al-mulūk* et en particulier les *siyar* d'Ardašīr, contient probablement une partie de vérité. En tout cas, elle remonte à une source pahlvie et confirme indirectement ce que Théophylacte Samocata et Agathias Skolastikos nous racontent de l'existence, au palais royal sassanide, de βασιλικαὶ διφθέραι », de parchemins impériaux conservant l'histoire des rois perses. A en juger par les paroles d'Agathias [29], il s'agissait de véritables Annales du royaume et non pas d'une simple liste des rois, et, de plus, elles avaient constitué la base pour les œuvres des chronistes perses. Ce sont-là les mêmes caractéristiques que nous retrouvons dans la *Sīrat Ānūširwān* : une information précise qui ne peut dériver que d'une source officielle et, dans les deux derniers épisodes (XI et XII) avant le discours d'Ānūširwān, une idéalisation de la figure de ce souverain, qui, de toute évidence, est l'œuvre d'un homme de lettres. Il devait s'agir d'un chroniqueur du début du VIIe siècle, car il avait déjà oublié les revers ayant marqué la fin de ce règne. Ainsi il exalte en la personne d'Ānūširwān le vainqueur des Turcs, le roi qui avait bâti les autels du feu à Constantinople [30]. Par ces exagérations, il se révèle très proche de l'auteur du *Ḫodaynāmah*. Néanmoins, les épisodes XI et XII qu'il a ajoutés au récit des faits authentiques de son héros sont précieux au point de vue historique. Ils projettent une lumière nouvelle sur le sort de la paysannerie iranienne et, par là, permettent de comprendre bien des allusions dans les autres opuscules. De plus, ils illustrent l'atmosphère spirituelle de la Perse sous le règne de Ḫosrō Ier et son vif intérêt pour les civilisations de l'Inde et de Byzance.

La longue *ḫuṭbah* d'Ānūširwān n'intéresse, par contre, que l'histoire de la rhétorique. Aussi, de crainte de dépasser les limites de cet article, avons-nous renoncé à la traduire. Plutôt, nous devons nous arrêter un moment sur les rapports entre le « Testament d'Ardašīr » dont nous venons de montrer comment il appartient au début du règne de Yazdağird III et

la « Lettre de Tansar ». En général, on admet qu'elle appartient à l'époque de Ḫosrō Ier. Mais cette date doit être révisée parce que plusieurs paragraphes de cette « Lettre », faisant indiscutablement partie du texte original, prouvent que l'auteur pahlvī de l'« Épître de Tansar » connaissait déjà le « Testament d'Ardašīr ». Ainsi ses allusions à la méfiance et à la haine qui opposent inévitablement le roi et l'héritier du trône (p. 228) sont un écho fidèle des observations analogues du « Testament ». Deux pages plus haut (p. 226), afin de justifier le service de renseignements organisé par les rois perses, il cite presque littéralement la remarque du «Testament» sur la nécessité pour le roi de ne pas s'isoler de ses sujets et de connaître les conditions véritables de son peuple. Et surtout, à la fin de sa « Lettre », il reprend textuellement la prophétie par laquelle le « Testament » s'achève [31] : au bout de mille ans, on cessera de suivre le « Testament d'Ardašīr », et le malheur visitera de nouveau le monde. Donc la conclusion s'impose que l'« Épître de Tansar » elle aussi date du règne de Yazdağird III [32]. Nous croyons que rien dans cette « Lettre » ne s'y oppose. Tout comme dans la *ḫuṭbah* du *Kārnāmağ*, la figure d'Ānūširwān est déjà entourée par la légende et l'auteur de cette Épître lui attribue la conquête de l'Égypte. Encore, cet auteur connaissait-il les Turcs, mais non plus les Hephtalites [33].

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement ces quelques passages qui prouvent la connaissance du « Testament d'Ardašīr » par l'auteur de la « Lettre de Tansar ». Il suffit de lire ces deux œuvres pour se convaincre de l'existence entre elles d'un véritable parallélisme et que la « Lettre de Tansar » constitue en quelque sorte la réplique d'un homme de l'Église mazdéenne aux solutions des problèmes politiques prônées par l'auteur du « Testament »[34]. Dans ces deux œuvres, nous possédons les restes d'une polémique sur la manière de restaurer l'État sassanide ruiné par les guerres civiles du début du VIIe siècle. Nous risquons cette assertion, car l'auteur arabe d'*as-Siyāsa al-ʿāmmīya*, d'après nos propres recherches Sālim Abū l-ʿAlā, le secrétaire du calife Hišām ibn ʿAbd al-Malik, connaissait l'existence de pamphlets pahlvīs sur le problème des pouvoirs du vizir [35]. Aussi ne voyons-nous plus aucune raison valable de ne pas admettre ce que les textes indiquent avec une clarté parfaite : que le « Testament d'Ardašīr » et la « Lettre de Tansar » constituent les deux pôles d'une polémique entre les milieux appartenant à l'Église mazdéenne et ceux du Palais impérial dans les premières années du règne de Yazdağird III, avant l'apparition du danger arabe [36].

Ce fut le hasard qui nous a conduit à trouver, plus exactement à retrouver, le ms. Köprülü 1608 et les extraits du *Kārnāmağ* d'Ānūširwān. Nous

hésitons à le considérer comme une chance, puisqu'il nous a éloigné des domaines qui nous étaient familiers. Nous avons dû bientôt constater combien nous étions mal préparé pour l'étude d'une période historique, dont les sources sont écrites dans des langues que nous ignorons totalement : le pahlvī, le syriaque, l'araméen et l'arménien. D'autre part, ces textes projetaient des lumières nouvelles sur deux problèmes, auxquels nous travaillions depuis longtemps : la littérature islamique des *siyāsat-nāmah* et la formation du féodalisme turc, dont les racines plongent dans le réseau de liens de dépendance au sein des tribus nomades de l'Asie Centrale, mais qui a atteint sa forme définitive dans les États seldjoukides de l'Iran, c'est-à-dire d'un pays où les traditions de l'ancienne féodalité perse n'avaient certes pas encore disparu. De plus, quelques épisodes du *Kārnāmağ* permettent d'apporter le début d'une solution à l'énigme de l'origine des Khazars.

Dès lors, nous n'avons su résister à la tentation de publier et commenter les textes que nous venions de découvrir. En quelque sorte, ils constituent, avec les inscriptions des rois sassanides et la « Lettre de Tansar », qu'ils permettent finalement de voir dans sa juste perspective, une classe à part dans nos sources pour l'histoire de l'Iran. Ils sont à la fois indépendants de la tradition arabe, souvent incertaine et mal informée, et de la tradition mazdéenne, qui n'a été fixée que deux ou trois siècles après la chute de l'empire sassanide et a été, selon toute vraisemblance, remaniée profondément par le clergé zoroastrien.

Or, nos opuscules, des débris de la littérature politique et de l'historiographie pahlvies, nous présentent, tour à tour, deux aspects contemporains de l'Iran sassanide qui, au point de vue des canons de l'histoire occidentale, seraient contradictoires. Le *Kārnāmağ* d'Ānūširwān et le « Testament d'Ardašīr » nous font connaître un État centralisé, régi par un souverain tout-puissant qui s'appuyait sur une bureaucratie savante : un État qui a mérité de servir de modèle au califat arabe. Les quelques citations d'*as-Siyāsa al-'āmmīya* de Sālim Abū l-'Alā que nous avons ajoutées dans nos notes, aideront à entrevoir comment la civilisation perse s'était imposée à l'attention du monde arabe, avant même le triomphe des Abbassides et de leurs alliés, les *mawālī* du Khorassan. Mais cet empire ne restait pas moins une monarchie essentiellement féodale. Un passage du « Testament d'Ardašīr » et le *Kitāb at-tāğ* d'Ibn al-Muqaffa' nous présentent le maître absolu de l'Iran comme le suzerain d'une féodalité organisée en plusieurs échelons, dont l'*Āyīn* d'Ardašīr nous laissera deviner la puissance.

Dans cet article, nous nous bornerons à donner les textes et à proposer dans nos notes un commentaire, pour autant que nous en ayons la capacité.

Nous espérons revenir sur ces opuscules afin d'indiquer les solutions qu'ils suggèrent pour certains problèmes controversés de l'histoire sassanide et de la formation du khanat khazar.

Nous devons encore exprimer toute notre reconnaissance à notre ami, le Professeur Tayyib Okiç, de l'Université d'Ankara, qui a eu la bonté de lire avec nous cette section du manuscrit Köprülü, quand nous n'avions pas encore retrouvé la deuxième copie du « Testament d'Ardašīr », et de nous suggérer plusieurs améliorations d'un texte défiguré par les erreurs du copiste, au point d'être trop souvent incompréhensible. Nous devons de même remercier notre ami le Professeur Muhammed Hamîdullah de l'Université d'Istanbul qui, à Paris, a eu la bonté de faire pour notre compte des recherches dans les nombreux livres que nous ne pouvions nous procurer en Italie.

(1) Süleymaniye, ms. Hâfiz Ef. n° 253.

(2) *Al-'uṣūl al-yunānīya li-n-naẓarīyat as-siyāsiyya fī l-Islām*, Le Caire, 1954.

(3) *L. c.*, p. 490.

(4) Nous disons « peut-être » car, au feuillet 118 v°, on trouve des extraits du *Kalām Ibn Suyra fī ḥikmatihi*. Or, le nom de cet auteur recèle de toute évidence une faute et nous n'avons pas réussi à l'identifier. Autrement, le ms. K. 1608 ne contient aucune pièce postérieure aux « Apophtegmes » attribués à Ḥunayn ibn Isḥāq, lesquels, dans leur forme actuelle, appartiennent au plus tard au début du VIe siècle de l'hégire.

(5) *Fārsnāmah*, éd. Gibb Mem., p. 60.

(6) Rappelons que tous les membres mâles de la dynastie sassanide avaient droit au titre de roi. Ardašīr s'adressait donc à ceux des membres de sa famille (les rois de Perse) qui seraient devenus « Roi des Rois ». Au bas du f. 146 *a* on trouve le titre : « *'ahd Ardašīr ibn Bābak 'ilā man ba'dahu min al-mulūk* (le « Testament d'Ardašīr fils de Bābak aux rois qui lui succéderont »), titre tiré, selon toute vraisemblance, de la première ligne du « Testament ».

(7) *Fihrist*, p. 316, l. 1 : *Kitāb 'ahd Ardašīr Bābakān 'ilā bnihi Sābūr*.

(8) Ms. Cambridge Qq 225, f. 99 v°, l. 7 : *Nusḫat 'ahd Ardašīr 'ilā bnihi Sābūr*.

(9) A notre sens, on ne saurait douter du fait que c'est bien le ms. Köprülü 1608 et non pas le *Fihrist* qui nous a conservé le titre original du « Testament ». En effet, un auteur sassanide du début du VIIe siècle n'avait aucune raison de mentionner dans un *siyāsatnamah* le nom de Sābūr et devait par contre mettre l'accent sur la circonstance que ce « Testament » conservait sa valeur pour toute

la dynastie. Par contre, l'écrivain arabe qui interpola cette œuvre dans une histoire des rois perses, le ps-.Aṣma'ī ou plus probablement son modèle Ibn al-Muqaffa', devait trouver naturel de mentionner, dans ce nouveau contexte, Sābūr, le successeur d'Ardašīr. Au fait nous lisons dans la *Nihāya* (f. 99 v°, l. 9) : هذا ما عهد ازدشير بن بابكان إلى ابنه سابور بن ازدشير حين اصطفاه للملك وألبسه لباس الكرامة وإلى من خلف بعده من ولده وولد ولده . أمّا بعد فاعلموا يا بنيّ « Ceci est le texte du Testament d'Azdašīr ibn Bābakān (*sic*), qu'il écrivit à l'intention de son fils Sābūr ibn Azdašīr, lorsqu'il le choisit pour roi et le revêtit de l'habit de la majesté, et à l'intention de ses successeurs, d'entre ses descendants, et des fils de ses descendants : donc sachez, fils... ».

Par la suite, on dut considérer comme superflue la mention des descendants de Sābūr (voir par exemple Ṯa'ālibī, *Histoire des Rois perses*, p. 486) et on finit par écrire « يا بني » (ô mon fils) là où le pseudo-Aṣma'ī écrivait encore « يا بنيّ » (ô mes fils). Cette nouvelle appellation apparaît déjà dans les *'Uyūn al-aḫbār* d'Ibn Qutayba (éd. du Caire, p. 13).

Ajoutons qu'il n'est nullement certain que la *Nihāya* nous ait conservé le texte original du « Testament d'Ardašīr à Sābūr ». Probablement nous n'y lisons qu'un extrait de ce même Testament.

(10) Ṭabarī, *Chronique*, éd. de Goeje, II, p. 1050, et Dīnawarī, *al-Aḫbār aṭ-ṭiwāl*, éd. Cheikho, p. 113 : القصير العمر; Firdausī, éd. Mohl, III, p. 377 : ایا پوز کم روز اندك خرد « ô fils, toi dont la vie est courte ».

(11) Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, p. 14.

(12) *Fihrist*, p. 316 : « Le livre qu'Ardašīr ordonna d'extraire du Trésor des livres, que les Sages avaient composés sur le problème de la manière de diriger les affaires ». Par scrupule de précision, nous noterons qu'il y a néanmoins une légère divergence entre le titre d'Ibn an-Nadīm et notre texte. Dans ce dernier, Ardašīr se fait présenter l'ancien livre d'*ādāb* mais il n'en est pas satisfait et établit lui-même les règles de l'*Āyīn*.

(13) Il faudra rapprocher cette mention de l'existence d'une bibliothèque à Ṣṭaḫr de l'hypothèse envisagée par Mlle Chaumont (*RHR*, vol. 153, *Le culte d'Anāhīta à Ṣṭaḫr et les premiers Sassanides*) : savoir que la Ka'ba de Zoroastre, le *bunḫanak* dont parle Ḳartīr dans son inscription, aurait été le siège des archives ecclésiastiques du Fārs.

(14) Stig Wikander, *Feurerpriester in Kleinasien und Iran*.

(15) *Fihrist*, p. 118.

(16) Ayant retrouvé plus tard un deuxième exemplaire du « Testament », nous avons pu établir un texte cohérent à travers la collation de ces deux manuscrits. Aussi, pour les besoins de la symétrie, même dans les autres opuscules, nous donnons un texte partiellement corrigé, quitte à reproduire dans les notes celui du manuscrit. Nous disons partiellement corrigé, car bien des passages restent obscurs et plusieurs de nos corrections ne sont que de faibles hypothèses.

(17) Publié par Muḥammad Kurd ʿAlī, dans les *Rasā'il al-bulāġā'* (Le Caire 1913, p. 299) d'après le texte donné par Aḥmed bey Timur sur la base d'un manuscrit de 710 hégire.

(18) Au fait, nous n'avons retrouvé qu'une citation dans les *ʿUyūn al-aḫbār* d'Ibn Qutayba et trois citations dans le *Sirāǧ al-mulūk* d'Ibn Abī Randaqa. De ces dernières, la troisième (ms. de Leyde, f. 112) présente par surcroît un texte profondément remanié. Quant à al-Ġazālī, il mentionne deux fois le « Testament d'Ardašīr » dans son *at-Ṭibr al-maskūk*, mais les sentences qu'il énonce ne correspondent pas à notre « Testament » (éd. du Caire 1317, p. 78 et 94).

(19) CRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 357, n. 1.

(20) NÖLDEKE, *Tabari*, p. 168, n. 1.

(21) ذكر قطعة من سيرة آنوشروان وسياسته كتبتها على ما حكاه آنوشروان نفسه في كتاب عمله في سيرته وما ساس به مملكته.

(22) وقرأت فيما كتبه آنوشروان من سيرة نفسه.

(23) وقرأت مع هذه السيرة في آخر هذا الكتاب الذي كتبه آنوشروان في سيرة نفسه أنّ آنوشروان لمّا فرغ من أمور المملكة وهدّ بها جمع اليه الأساورة مع القوّاد والعظماء والمرازبة والنسّاك والموابذة واماثل الناس معهم فخطبهم.

(24) أيّها النّاس اني تفكرت بعد فراغي من كتابي هذا وما وصفت من نعم الله علينا في الأمر.

(25) Il sera à peine nécessaire de dire que la *sīra* transcrite par Miskawayh est sans aucun doute identique au *Kitāb al-Kārnāmaǧ fī sīrat Ānūširwān* mentionné dans le *Fihrist*, p. 305, l. 10. La preuve en est qu'Ibn an-Nadīm lui-même, en parlant des livres mis en vers par Abān al-Lāḥiqī, abrège ce titre et attribue à ce poète d'avoir rimé la *sīratu Ardašīr* et la *sīratu Ānūširwān* (*Fihrist*, p. 119). Quant au *Kitāb Kisrā... fī š-šukr*, il n'était probablement qu'un remaniement de la fin de cette *sīra*.

(26) MASʿŪDĪ, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, II, p. 162 et note, p. 449.

(27) NÖLDEKE, *Geschichte des Artešīr-i-Pāpakān* (*Beiträge zu der Kunde der indogermanischen Sprachen*, t. IV, p. 25.

(28) ṬABARĪ, *l. c.*, II, 898; ZOTENBERG, *Histoire des Rois perses*, p. 606.

(29) Agathias SKOLASTIKOS, livre IV, chap. 30 (éd. de Venise, p. 99) : ... λαβὼν οὖν ὁ Σέργιος τάτε ὀνόματα καὶ τοῦς χρόνους καὶ τῶν ἐπ' αὐτοῖς γεγονεμένων τὰ καιριώτατα καὶ μεταβαλὼν εὐκόσμως εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν... ἀπεκόμισε τέ μοι ἅπαντα... ὥστε εἰ καὶ Προκοπίῳ τῷ ῥήτορι ἔνια τῶν ἐπὶ Καβάδῃ ἀφηγηθέντων ἑτέρως ἀπήγγελται, ἀλλὰ ἡμῖν ἀκολουθητέον τοῖς Περσικοῖς χρονογράφοις καὶ τῶν ἐν οὐτοῖς φερομένων ὡς ἀληθεστέρων ἀντιληπτέον. »

Les Annales officielles perses n'étaient donc pas constituées par une simple liste des rois sassanides. Autrement Agathias n'aurait guère attribué à leurs auteurs le titre de « chronographoi ». Tout au contraire, elles devaient être fort détaillées, si les extraits nécessairement sommaires faits par l'interprète Serge permirent néanmoins à Agathias de corriger sur certains points le récit de Procope à propos de Qōbāḏ Ier. Au fait, Agathias connaît le règne de Balaš passé sous silence par Procope; il sait que ce furent les nobles et non pas le

peuple tout entier qui se révolta contre la communauté des femmes introduites par Mazdek; il déclare ignorer de quelle manière Qōbāḏ Ier s'était enfui de prison, évidemment parce que les Annales officielles ne mentionnaient pas, et pour cause, la version rapportée par Procope (livre I, chap. VI). Encore Agathias connaît-il de nouveaux détails du séjour de Qōbāḏ chez les Hephtalites que Procope ignorait; il corrige la confusion que Procope avait faite entre Balsès et Zamaspès et enfin il croit savoir que Qōbāḏ avait épargné le roi détrôné. Ainsi que Nöldeke le notait, cette version, qui contredit celle de Procope, est peu vraisemblable, mais elle représente sans doute la version officielle des événements, puisqu'on la retrouve chez Dīnawarī et Firdausī.

A en juger par l'épisode d'Agathias et de Serge, les préposés de ce bureau impérial étaient assez libéraux pour ouvrir leurs archives même à un historien grec. Dès lors, on ne saurait douter que des historiens perses désireux d'exalter leurs anciens rois eussent la possibilité de consulter ces documents.

(30) *L. c.*, p. 200, l. 4-5 : « J'ai déporté ceux que Vous soupçonniez [d'être infidèles] loin de leurs terres. J'ai imposé des tributs au pays des Turcs; j'ai fait dresser les autels du feu à Constantinople... ».

(31) Voir le texte arabe de ce passage cité dans le *Kitāb at-tanbīh* (éd. de Goeje, p. 99) de Masʿūdī, qui s'était déjà aperçu de sa stricte affinité avec la prophétie du « Testament ».

(32) Des opinions assez différentes furent énoncées, on le sait, sur le problème des interpolations dans la « Lettre de Tansar » (voir F. Gabrieli, *L'Opera d'Ibn al Muqaffa*, in *RSO*, XIII).

Après la découverte par Cheikho d'un ancien manuscrit arabe du *Livre de Kalīla et Dimna*, nous savons aujourd'hui que le recueil arabe n'a jamais contenu l'histoire du « Roi et des Singes » figurant dans la « Lettre de Tansar ». Néanmoins on admettra sans plus avec Darmesteter que les trois contes qu'on lit dans la version persane de cette lettre appartiennent à Ibn al-Muqaffaʿ. En effet celui-ci a voulu rehausser son texte par une introduction qui indiscutablement lui appartient, puisqu'un résumé de la correspondance entre Alexandre et Aristote de cette introduction se retrouve déjà chez Ibn al-Balḫī (voir Christensen, *AO*, X) et même dans les *Taǧārib al-ʾumam* de Miskawayh. Pour ces deux lettres, Ibn al-Muqaffaʿ s'était inspiré de deux pièces analogues qu'il avait retrouvées dans les *Rasāʾil* de Sālim Abū l-ʿAlā (ms. Aya Sofya 4260, Fatih 5323 et Köprülü 1608). Mais il en modifia librement le cadre d'après une ancienne version arabe du roman du ps.-Callisthène. Enfin, lorsqu'il prétendait que la mort d'Alexandre avait causé la débandade immédiate de son armée, il suivait une tradition sassanide, ainsi que le prouve son accord avec la lettre de Ḫosro II à l'empereur Maurice, conservée chez Théophylacte Samocatta. Toutefois Ibn al-Muqaffaʿ ne nous semble-t-il avoir jamais remanié le fond de son texte. Ainsi, la comparaison avec le « Testament d'Ardašīr » prouve que le proverbe arabe de la page 217 est d'origine sassanide et partant doit appartenir à l'original pahlvī. Tout d'ailleurs comme la description de l'anarchie, dont le pendant exact se retrouve dans la lettre de Ḫosrō II à Maurice chez Théo-

phylacte (ex hist. Theophylacti de legatis, MIGNE, *PG*, vol. 113, p. 941). Dans cette dernière, le souverain sassanide emploie presque les mêmes termes pour décrire la révolte de Bahrām Čūbin et le danger qu'elle faisait courir à tous les rois légitimes. C'était évidemment une sorte de cliché, dont le style sentencieux rappelle les proverbes du « Testament d'Ardašīr » introduits par la formule *wa-qad kāna yuqāl*, l'équivalent de celle qu'on lit dans le texte persan au début de ce passage.

(33) L'auteur de la « Lettre » affirme, il est vrai, que le fleuve de Balḫ, l'Amou-Daryâ, constituait le confin de l'Iran et on a considéré ce passage comme la preuve que la « Lettre » datait du règne de Ḫosrō Ier, qui aurait occupé le Ṭoḫaristān après la chute des Hephtalites. Au fait, à en juger par le *Kārnāmağ*, à l'époque d'Ānūširwān les confins de l'Iran ne dépassaient guère la région de Marw. Tout comme dans le cas de l'Égypte, l'auteur de la « Lettre » se rapportait donc plutôt à la situation de l'Iran sous Ḫosrō II (voir la conquête éphémère de Balḫ par Smbat Bagratūnī en 618). D'ailleurs, un Iranien pouvait considérer l'Amou-Daryâ comme la frontière de sa patrie, même si le Ṭoḫaristān n'avait fait partie de l'État sassanide que sous le règne de Šahpuhr II. Parallèlement, notre auteur ne mentionne guère le Yémen, qui, tout en appartenant à l'Empire, ne pouvait d'aucune façon être considéré comme une partie de l'Iran au point de vue géographique et ethnique.

(34) A la différence de la « Lettre », dans laquelle Tansar apparaît non seulement comme le conseiller d'Ardašīr, mais encore comme participant lui-même à l'œuvre de restauration politique et religieuse, le « Testament » ne connaît qu'une seule autorité : celle du Roi. L'Église ne semble avoir que la mission de prêcher l'obéissance au souverain et de maintenir l'unité spirituelle du peuple.

(35) Ms. 4260 Aya Sofya, f. 37 v° : بعض ما ألوم الفرس به أنّهم رأوا ان يكون (وزير) في طبقة غير وزير فشغلوا بذلك الكتب في مخالفتهم وعذرهم وشغلوا الناس بما لا يحتاجون اليه وحضهم على الخلاف « Une des choses que je reproche aux Perses, c'est d'avoir attribué au vizir un rang qui ne lui est pas propre. Des livres furent dédiés à ce problème, afin de combattre et de justifier ce point de vue. De la sorte, ils ont occupé les hommes à des choses inutiles et les ont poussés aux controverses ».

(36) L'auteur du « Testament » ne mentionne jamais les Arabes et il était convaincu qu'un Iran uni autour de son souverain n'avait rien à craindre des ennemis extérieurs.

LE *KĀRNĀMAǦ* D'ĀNŪŠIRWĀN*

(*Taǧārib al-'umam;* Gibb Mem., vol. I, p. 187)

« Citation d'extraits de la « Vie d'Ānūširwān et de sa manière de régner »; je les ai écrits d'après ce qu'Ānūširwān lui-même raconte dans le livre qu'il composa sur ses exploits et sa manière de régir le royaume ».

Ier Épisode

J'ai lu dans ce qu'Ānūširwān a écrit au sujet de sa propre vie. Il a dit : Un jour, je prenais part à une séance à « Daskara » (1); j'étais en voyage pour Hamdān, afin d'y passer l'été. On préparait le banquet pour les ambassadeurs du Ḫāqān, des Hephtalites, de la Chine, du César et du Baǧbūr (2) présents à ma porte. Tout à coup, un des chevaliers entra [dans la salle] en dégainant son épée : il arriva jusqu'au rideau (3) et le fendit en trois endroits. Il se proposait de pénétrer où nous nous trouvions et de nous attaquer. Quelques-uns de nos domestiques me firent signe de l'affronter avec mon épée (3). Mais je savais que, s'il était seul, on s'interposerait entre nous et lui, et que mon épée n'aurait servi à rien si les agresseurs étaient nombreux (4). Je n'ai pas eu peur et n'ai pas bougé de ma place. Des gardes se saisirent de l'agresseur. Comme il était un homme de Rey faisant partie de ma suite et de mes notables (p. 188) on n'eut pas de doutes que plusieurs personnes participaient à son complot. On me pria de ne pas tenir de réunions, ni de prendre part à des beuveries avec des compagnies nombreuses, tant que l'affaire ne serait pas tirée au clair. Je n'acceptai pas un tel conseil, de peur que les ambassadeurs ne fussent témoins d'une lâcheté de ma part. C'est pourquoi je sortis quand même pour participer à la séance du vin.

Quand je fus libre, je sévis contre l'homme de Rey en lui faisant couper la main droite et lui infliger d'autres peines. Je lui demandai de m'avouer la vérité à propos de ceux qui l'avaient poussé à une telle action. S'il me la disait, on ne l'aurait plus soumis à la torture. Il déclara que des gens, qui avaient inventé des livres et une révélation (5) disant qu'elle

* Les mots ne se trouvant pas dans l'arabe, ajoutés pour éclairer le sens du texte, sont entre crochets; les mots arabes, superflus dans la traduction française, sont entre parenthèses.

venait de Dieu, lui avaient suggéré cet attentat; qu'ils lui avaient annoncé que, s'il parvenait à me tuer, ce meurtre l'aurait fait entrer au Paradis.

Quand je fis enquêter sur ces aveux, je trouvai qu'il avait dit la vérité. J'ordonnai de laisser libre cet homme de Rey et de lui rendre les richesses qu'on lui avait confisquées. Je fis procéder à l'exécution de ceux qui professaient cette religion et qui lui avaient inspiré cet attentat. Je n'en épargnai aucun.

IIe Épisode

Ānūširwān a dit :

Lorsque je fis venir les hérétiques (6) en ma présence — je les avais réunis afin d'examiner ce qu'ils affirmaient (7) — il apparut, à travers leur témérité, leur onction et la violence de leurs démons, qu'ils ne craignaient pas la punition capitale et la mort, s'il s'agissait de révéler leur pestilence ignoble. A tel point qu'ayant demandé au plus élevé parmi eux, à un homme placé au-dessus des chefs, s'il considérait licite (p. 189) de me tuer, il répondit : « Oui. Je considère comme licite de te tuer, toi et toute personne n'étant pas d'accord avec nous en ce qui a trait à notre religion ».

Je ne donnai pas l'ordre de le mettre à mort. Au contraire, quand arriva l'heure du dîner, je le fis retenir à manger et lui envoyai une portion de nourriture. J'ordonnai au messager de lui dire de ma part que le fait que je demeurais en vie lui était plus avantageux que ce qu'il avait dit. Il répondit à mon messager : « Cela est vrai; cependant le roi m'avait demandé de lui révéler le fond de ma pensée. Je ne lui ai rien caché de ce que je crois, et je professe ce que j'ai appris de celui que je vénère» (8).

IIIe Épisode

Quand le César me trompa, je lui fis la guerre. Il s'humilia et demanda la paix. Il m'envoya de l'argent. Il reconnut [qu'il nous devait] le tribut et la rançon. [Alors] je fis cadeau de la somme que le César m'avait envoyée aux pauvres du pays de « Roum » et aux faibles des champs de ce pays. C'était une somme de dix mille « aurei » (9). J'ai distribué cet argent et d'autre encore dans la région du pays des « Roum » que j'avais foulé sous mes pieds (10).

IVe Épisode

Il a dit :

Je décidai d'examiner personnellement le problème des paysans (11), de les protéger des malheurs et des injustices, d'alléger les impôts qui les

IMPRIMERIE NATIONALE.

accablaient. A part d'autres avantages, de telles mesures rehaussent le décor du royaume, enrichissent les sujets et, en cas de besoin, permettent au souverain de leur demander ce qui lui est nécessaire. Ainsi, certains de nos prédécesseurs considéraient que la remise de l'impôt (p. 190) d'une ou de deux années [12], les dégrèvements accordés de temps en temps servent à aider les paysans à cultiver la terre.

Alors, j'ai réuni les gouverneurs [13] et les *'ahl al-ḫarāǧ* [14] et j'ai constaté un si grand désordre que je n'ai pas cru pouvoir y apporter remède, sinon en rétablissant la justice et en fixant l'impôt de chaque pays, de chaque contrée, de chaque canton, de chaque village et de chaque homme [15]. J'en ai chargé des personnes en qui j'avais pleine confiance, et j'ai placé dans chaque pays un *'amīn* [16] auprès du gouverneur pour le surveiller. De plus, j'ai chargé le juge de chaque contrée [17] de prendre soin du peuple de sa contrée. Par ailleurs, j'ai ordonné aux *'ahl al-ḫarāǧ* de présenter au juge, auquel j'ai confié la surveillance de leurs contrées, les doléances qu'ils désiraient me présenter. De cette manière, le gouverneur n'aurait pas eu la possibilité de rien augmenter [de leurs redevances]. J'ai décidé ensuite qu'ils devaient payer le *ḫarāǧ* en présence du juge; que la quittance devait être délivrée par son entremise [18]; qu'on devait remettre l'impôt des morts [19] et ne pas exiger l'impôt des jeunes qui n'avaient pas atteint l'âge de payer [la capitation] [20]. Enfin, j'ai ordonné que le juge, le scribe du canton [21], l'« *'amīn* du peuple du pays » et le gouverneur devaient soumettre leurs comptes à mon *dīwān*. Les lettres contenant ces ordres furent envoyées dans les provinces.

Ve Épisode

Ānūširwān a dit :

Le *mōbeḏān mōbeḏ* soumit à notre attention [le cas] de quelques personnes, dont il dit les noms et qui appartenaient à la noblesse [22]. Certains habitaient à la porte [de notre Palais] et le *mōbeḏān mōbeḏ* témoignait sur la base d'une connaissance directe des faits (p. 191); d'autres habitaient dans les provinces de mon royaume. La religion de ces personnes s'opposait à celle que nous avons héritée de notre Prophète et des docteurs de notre loi [23]. [Le *mōbeḏān mōbeḏ* nous avertit] que ces personnes faisaient en secret une propagande pour leur foi et invitaient les hommes à l'embrasser. [Il souligna combien] cette propagande était nuisible au royaume, puisque les sujets n'auraient plus eu les mêmes désirs, n'auraient plus été unanimes à condamner ce que le Roi condamnait, à considérer licite ce que le Roi considérait licite dans sa reli-

gion. En effet, quand les sujets ont les mêmes croyances que le Roi, son armée se trouve être renforcée par cette concordance entre les soldats et le Roi et obtient la victoire dans le combat contre les ennemis [24].

J'ai ordonné de faire comparaître ces hérétiques [25] en ma présence, de discuter avec eux jusqu'à ce qu'ils fussent amenés à accepter et à avouer la vérité. Ensuite, j'ai commandé qu'ils fussent bannis de ma capitale, de mes pays et de mon royaume et que tous ceux qui partageaient leurs croyances dussent les suivre. L'ordre fut exécuté [26].

VIe Épisode

Il a dit :

Les Turcs habitant dans les pays du Nord [27] nous ont décrit la misère qui les avait frappés et comment ils seraient acculés à faire des razzias dans notre pays, si je ne leur accordais pas quelque chose. Ils demandaient des faveurs (?) [28]. L'une était de les admettre dans notre armée, de leur assurer de quoi vivre, de leur donner de quoi tirer leur nourriture dans la zone de الكنج (?), de Balanğar (?) [29] et la région avoisinante.

J'ai décidé de partir par la route conduisant au « Bāb Ṣūl » [30] (p. 192). Je voulais que les rois de ces régions, qui tenaient de nous leur investiture [31], sussent que nous étions prêt à affronter des voyages; que nous avions les moyens de le faire dès que nous le jugerions nécessaire. [Je voulais] qu'ils fussent impressionnés par le spectacle de la majesté des rois [32], du grand nombre des soldats, de leur préparation et de leur armement en parfait état. Par ce spectacle, ils auraient été encouragés à combattre les ennemis et ils auraient mesuré la puissance de celui qui les avait nommés ses régents [33], si jamais ils avaient besoin de lui faire appel. Nous désirions profiter de ce voyage pour leur distribuer, de nos propres mains, des cadeaux et des agneaux; leur offrir la possibilité de s'approcher du trône, leur accorder l'honneur de leur adresser la parole, de manière que toutes ces faveurs augmentassent leur affection et leur dévotion pour nous et leur désir de combattre nos ennemis. Encore désirais-je m'informer de l'état de leurs forteresses et interroger pendant notre voyage les *'ahl al-ḫarāğ* sur ces problèmes.

Je fis route à travers Hamdān et l'Azerbaïdjān et, quand je parvins au « Bāb-Ṣūl » et dans la ville de Pērōzḫosrō [34], je fis remettre en état les défenses de ces villes anciennes et celles des confins et j'ordonnai d'élever des forteresses nouvelles. Lorsque le Ḫāqān des Ḫazar [35] apprit que nous étions arrivé dans cette région, il craignit que nous ne nous préparions à le combattre. Il nous écrivit qu'il n'avait cessé de désirer se réconcilier avec

moi depuis que je régnais; qu'il considérait comme un bonheur d'entrer dans notre sujétion. Certains de ses généraux avaient décidé de l'abandonner, lorsqu'ils avaient vu sa situation [36].

Il vint chez nous (p. 193) avec une suite de deux mille compagnons [37], que nous avons accueillis en les établissant à coté de nos chevaliers dans cette région. Je lui ai passé, à lui et à ses compagnons, les « vivres » [38] et je les ai chargés de la défense de ces terres. J'ai ordonné la construction d'un temple pour nos prêtres et j'y ai placé un *mōbeḏ* et des « mages » [39]. Je leur ai donné la mission d'enseigner aux Turcs, qui s'étaient placés sous notre autorité, les avantages immédiats que l'obéissance aux rois assure dans ce monde et la récompense qui en suivra dans la vie future. Je leur ai donné l'ordre d'inculquer aux Turcs le devoir de [nous] aimer, d'être justes et loyaux [à notre égard] et de combattre les ennemis; d'enseigner aux jeunes nos croyances et nos rites.

A l'intention de ces Turcs, je fis construire des marchés dans cette région frontalière; je fis réparer et aplanir les routes [40]. Nous avons inspecté les chevaux et les hommes qui s'étaient réunis sous nos ordres dans cette région. Ils étaient si nombreux que, même s'ils s'étaient trouvés au milieu du Fārs, il eût été convenable pour nous de faire halte parmi eux [41].

VIIe Épisode

Il a dit :

Quand notre règne entra dans la 28e année [42], j'ai ordonné une nouvelle enquête sur la situation du royaume et sur les mesures à prendre pour rendre justice aux paysans [43]. J'ai ordonné d'examiner leur situation, de mettre par écrit les vexations et les actes d'équité à leur égard. J'ai ordonné au *mōbeḏ* de chaque forteresse (?) [44], de chaque ville, de chaque pays et de chaque armée [45] de nous soumettre un rapport. De plus, j'ai ordonné la revue des troupes. Celles qui se trouvaient au Palais (p. 194) furent inspectées en ma présence; les autres qui étaient loin dans les citadelles des frontières et dans les marches en la présence de leur général [46], de leur *pāḏgospān* [47], du juge et d'une personne de notre confiance [48]. Ensuite, j'ai ordonné que, dans toutes les régions de mon royaume, les habitants des contrées payant le *ḫarāǧ* se réunissent dans la ville [du chef-lieu] en présence du chef, du juge, du scribe et de l'*amīn* [49]. En même temps, j'ai envoyé des personnes dont je connaissais et avais éprouvé la loyauté, la sincérité, l'esprit religieux et la science, dans tous les chefs-lieux et dans toutes les villes où se réunissaient les gouverneurs et les paysans [50]; cela afin d'établir l'union entre les gouver-

neurs et les paysans, les humbles et les nobles (51). [Je les ai chargés de] nous rapporter toutes les affaires conformément à la vérité et à la sincérité, dans les termes mêmes dans lesquels ces affaires leur avaient été présentées. Quand la décision ne leur faisait pas de doute et que les parties intéressées l'acceptaient, ils décidaient sur place. Autrement, ils nous soumettaient les affaires douteuses.

J'avais pris tellement à cœur l'enquête sur ces faits que j'aurais aimé examiner personnellement le problème du *ḫarāǧ* et des paysans, visiter chaque village, causer avec chaque habitant de mon royaume. Je l'aurais fait, si une telle entreprise ne nous avait pas détourné de la guerre contre nos ennemis et de la défense des frontières. Or, je craignais que [cette] affaire plus importante encore ne fût négligée. C'était une affaire dans laquelle personne ne pouvait nous remplacer; (p. 195) personne d'autre n'avait la capacité de la mener à bien et n'avait les qualités que nous requérions. De plus, il y avait le problème [du poids] que l'approvisionnement de mon armée et de ceux qui auraient dû me suivre pendant mes déplacements d'un village à l'autre aurait fait peser sur les paysans (52). Nous ne voulions pas non plus les faire venir en notre présence, car nous craignions que les *'ahl al-ḫarāǧ* délaissassent la culture de leurs champs. Ou alors, si quelqu'un d'entre eux en était chargé, il lui aurait fallu une aide pour s'acquitter de la mission de venir à notre Palais. En effet, ses champs et ses canaux, ce que nous considérons nécessaire que l'on soigne pendant l'année tout entière, aux différentes époques des cultures, en auraient souffert (53). Aussi nous sommes-nous conduit de cette manière à leur égard. Nous avons chargé le *mōbeḏān mōbeḏ* de les visiter; nous avons expédié des lettres annonçant notre décision et nous avons envoyé celui en qui nous avions confiance, en le priant de hâter l'exécution de cette mission. Nous nous sommes éloigné [du palais?] et lui en avons laissé la charge (54).

VIIIe Épisode

Il a dit :

Lorsque Dieu eut mis le peuple entier de notre royaume à l'abri des ennemis — il ne restait que deux mille hommes du Deylem (55), dont les forteresses étaient difficiles à expugner à cause de leur position sur des montagnes inaccessibles — nous n'avons rien trouvé de plus utile à notre Empire que de nous enquérir [de la situation] des paysans et [de la conduite] de ces *'amīn*, auxquels nous avions confié la mission de rendre justice au *'ahl al-ḫarāǧ*. Nous avions ouï dire que ces *'amīn* n'y mettaient pas tout le zèle que nous désirions.

Alors j'ai fait adresser des lettres (p. 196) aux juges des contrées, en leur enjoignant de réunir la population à l'insu de leurs gouverneurs (56) et de leurs seigneurs (57), d'enquêter sur les injustices dont ils étaient victimes et sur les impôts qu'on exigeait d'eux. [Je leur ai recommandé] d'employer, dans ces recherches, tout leur discernement, d'y mettre toute leur diligence, de décrire les conditions de chaque homme, de cacheter leur lettre avec leurs sceaux et le sceau de l'approbation de la population de leur contrée (58). [Je leur ai ordonné] de nous envoyer ces rapports et de faire venir à notre cour une personne choisie parmi ceux que la population de leur contrée aurait désignés. Si la population désirait qu'il y eût aussi des représentants du bas peuple parmi les délégués (59), on pouvait le faire.

Lorsque les délégués furent en ma présence, je leur accordai audience, je les écoutai devant les grands de notre terre, leurs rois, leurs juges, leurs nobles et leurs notables (60). Quand j'eus pris connaissance de ces rapports et des injustices [constatées par les juges], j'ai vu que les extorsions étaient l'œuvre de nos gouverneurs, de nos intendants et des intendants de nos fils, de nos femmes et de nos courtisans (61). Nous avons délivré les paysans [de ces injustices] sans exiger une preuve légale (62), car nous connaissions la faiblesse des *'ahl al-ḫarāǧ* par rapport aux gouverneurs et aux intendants ainsi que la cruauté des personnages puissants de l'État à leur égard (63). J'ai établi que certains avaient été l'objet d'extorsions de la part de quelques-uns; que ces injustices étaient irréfutables. [Alors] j'ai ordonné de leur rendre justice avant qu'ils quittassent cette place. Quant aux affaires douteuses, ou exigeant une enquête auprès des témoins (p. 197) et du juge du pays, j'ai dépêché, avec le plaignant, une personne de confiance choisie parmi les scribes, une parmi les juristes de notre religion, une parmi ceux de nos domestiques et de notre suite, dont nous étions sûr (64). De cette manière, je leur ai donné une garantie solide [contre la corruption des fonctionnaires].

Dieu n'a pas donné à nos parents, à nos serviteurs, à notre suite une place auprès de nous sans exiger d'eux la droiture et la justice. Il est naturel que les parents du roi et ses courtisans soient puissants et forts. Mais si le souverain néglige de les contrôler, ceux qui ont le droit de lui adresser la parole deviennent avides, à l'exception de ceux qui suivent l'« adab » de leur roi, qui respectent sa religion et sont miséricordieux envers ses sujets. Mais ceux-là sont peu nombreux.

Les extorsions de ces personnages, dont nous avions eu connaissance, nous ont amené à ne pas exiger de preuves légales dans les plaintes portées contre eux en leur présence. Ce n'est pas que nous voulions faire du tort

à ceux qui étaient puissants grâce à nous et inattaquables par leur position et leur rang près de nous. En effet, le droit s'applique aux faibles et aux puissants, aux pauvres et aux riches. Mais quand, dans cette matière, une affaire nous paraissait douteuse, nous avons préféré donner tort aux personnes de notre entourage [65] et à nos domestiques, plutôt qu'aux faibles et aux pauvres, plutôt qu'à ceux de ces derniers qui se trouvaient dans le dénuement et la misère. Nous savions que ces pauvres n'avaient pas la possibilité de faire du tort à ceux qui se tenaient autour de nous. (p. 198) Nous savions aussi que, grâce à notre faveur et à notre générosité, les personnes de notre entourage [65] à qui nous avions fait du tort, n'auraient guère tardé de recouvrer une situation que les faibles n'auraient jamais atteinte. Par ma vie! les intimes [65] qui nous sont les plus chers, les domestiques les plus vertueux sont ceux qui imitent notre conduite vis-à-vis des *raʿīya*, qui ont pitié des indigents et des pauvres en leur rendant justice. En vérité, nous avons été injuste envers ceux qui étaient injustes à leur égard. [Et cela parce que] celui qui les tyrannisait, qui voulait détruire notre protection constituant le rempart et le refuge des faibles, nous faisait du tort.

IXe Épisode

Il a dit :

Ensuite, au début de la 37e année de notre règne [66], quatre peuples turcs de la région du Ḫazar [se sont adressés à nous]. Chacun de ces peuples avait un roi [67]. Ils nous ont écrit pour nous mettre au courant de la misère qui les avait frappés et combien ils auraient aimé nous servir. Ils nous demandaient la permission d'entrer à notre service avec leurs compagnons et d'obéir à nos ordres. [Ils nous priaient] de ne pas leur tenir rigueur de ce qui était arrivé par leur faute avant notre règne [68]. Leur place serait celle de nos autres serviteurs; et dans toutes les guerres et les autres services, dont je les chargerais, je verrais en eux le même empressement que chez nos meilleurs amis.

J'ai vu plusieurs avantages à les accueillir; (p. 199) j'ai tenu compte de leur vigueur et de leur courage; je craignais que la misère ne les poussât [autrement] à se rendre chez le César ou chez d'autres rois [69], qui, grâce à leur aide, auraient la possibilité de nous combattre. Dans le passé, le César en avait pris certains à son service pour les faire combattre à sa solde contre les rois de notre région. Ces derniers avaient essuyé de sévères défaites à cause de ces Turcs qui, eux, ne connaissent pas la douceur de vivre. Or, ce fait et les conditions misérables de vie les entraînent à [défier] la mort [70].

Je leur ai écrit : « J'accueillerai ceux qui entreront dans notre sujétion et nous ne nous montrerons nullement avare envers personne de ce que nous possédons ». J'écrivis au Marzbān de la Porte [71] et lui ordonnai de les faire passer à mesure qu'ils arrivaient. Il nous communiqua que cinquante mille s'étaient présentés à lui avec leurs femmes, leurs fils et leurs serviteurs [72].

Quand j'eus appris cette nouvelle, je voulus les rapprocher de moi, afin qu'ils pussent apprendre ma générosité à leur égard, ce que je leur avais fourni et procuré; [de plus] afin qu'ils acquissent confiance dans nos généraux, de manière que si nous décidions de les envoyer avec quelqu'un d'entre eux, les uns et les autres fussent sûrs de leurs camarades [73].

Je me suis dirigé vers l'Azerbaïdjān et, quand j'eus quitté l'Azerbaïdjān, je leur donnai la permission d'avancer. A ce moment, (p. 200) des dons précieux du César nous sont parvenus et, au cours d'une seule journée, nous firent visite l'ambassadeur du Grand Ḫāqān, l'ambassadeur du Seigneur du Hwārizm, l'ambassadeur du roi de l'Inde, de Dāwar, du Kabūlistān, Seigneur de Serendīb et Seigneur de Kele (?) [74], plusieurs autres ambassadeurs encore et vingt-neuf rois [75]. A la fin, je suis arrivé chez ces cinquante-trois mille Turcs. J'ai ordonné qu'ils défilassent là où ils se trouvaient. Je suis allé à cheval à cette revue et ce jour-là ils devinrent mes compagnons. Ceux qui défilèrent en ma présence, qui se placèrent sous mon autorité, qui se mirent à mon service, qui n'avaient pas eu de pâturages suffisants, constituaient une colonne de près de dix parasanges.

Après avoir beaucoup remercié Dieu, j'ai ordonné que ces Turcs fussent distribués parmi leurs Grands, en les divisant en sept rangs [76]. J'ai mis à leur tête des chefs choisis parmi eux et leur ai donné des fiefs [77]; j'ai vêtu leurs compagnons et leur ai accordé des « vivres » [78]; je leur ai assigné de l'eau et de la terre. J'en ai établi des groupes avec mon général dans la région de Merv; d'autres avec mon général dans la région des Alains [79] et d'autres dans l'Azerbaïdjān. Je les ai répartis dans toutes les forteresses, pour lesquelles j'en avais besoin; je les ai rattachés au *marzbān* [80]. Dans toutes les villes, dans toutes les forteresses et dans tous les endroits où je les ai placés, j'ai toujours eu des preuves de leur loyauté et de leur zèle dans les missions qui leur étaient confiées; (p. 201) ce qui nous remplissait de joie.

Xe Épisode

Il a dit :

Le Grand Ḫāqān [81] m'écrivit pour présenter ses excuses à propos de (certaines de) ses trahisons et pour me demander de lui rendre confiance

et de lui pardonner. Dans sa lettre et dans son message, il rappela comment celui qui l'avait poussé à devenir mon ennemi et à attaquer ma terre ne lui avait point prêté assistance [82]. Au nom de Dieu, il nous pria de lui pardonner [et il proposa] de nous donner des gages dans lesquels nous pourrions avoir confiance. Il m'annonça que le César venait de lui envoyer des ambassadeurs. Il prétendit qu'il nous demandait la permission d'accueillir les ambassadeurs du César et qu'en les recevant, il allait se conduire d'après nos ordres; qu'il n'allait pas transgresser mon commandement; que, sans mon agrément, il ne désirait ni les cadeaux ni l'amitié de personne.

Or, j'avais placé parmi les Turcs un de mes scribes, qui se tenait aux trousses du Ḫāqān et de ses Grands, pour découvrir ses trahisons et son hostilité à mon égard. Aussi lui répondis-je : « Par ma vie, il ne m'intéresse guère, si tu m'as trahi en suivant ton propre penchant ou si, dans ta trahison, tu as obéi à un autre. Ta faute d'avoir obéi dans cette affaire à celui à qui tu as obéi n'est guère moindre que si tu l'avais fait de ton propre avis. Tu as mérité la punition la plus forte ».

J'écrivis encore : « Je ne crois guère qu'il existe des serments vénérables [83] pour moi et pour vous (p. 202), que tu n'aies pas déjà prononcés; je ne crois pas qu'il y ait des pactes qui soient pour vous durables autrement que ceux que tu as déjà stipulés avec nous. Ensuite vous m'avez trompé. Comment pourrions-nous avoir confiance en toi, nous fier en ta parole? Il nous arriverait (?) [84] d'être trahi de ta part, ainsi que tu l'as fait par le passé en nous trompant, en rompant le pacte et en te parjurant. Tu as dit que les ambassadeurs du César sont près de toi. Nous avons pris note du fait que tu nous as demandé la permission de les recevoir. Moi, je ne te défends l'amitié de personne ».

Je ne voulais pas qu'il s'aperçût que j'étais alarmé de son amitié avec le César et que je craignais une telle manœuvre de sa part. Aussi lui répondis-je que je lui signifiais mon indifférence pour tout ce qui se passait entre eux.

Alors, je me suis empressé de faire remettre en état de défense les villes et les forteresses de l'Orient [85] et à y faire réunir les provisions et le fourrage dont l'armée avait besoin. J'ai ordonné aux soldats de se tenir prêts et en état d'alerte, de manière que ce qui était arrivé la première fois, alors qu'ils étaient en paix, ne se répétât plus.

XIe Épisode

Il a dit :

Je rendais grâces à Dieu, le Très-Haut, pour toutes les faveurs qu'Il

m'avait accordées en plus des premiers bienfaits qu'il m'avait octroyés lors de ma naissance. Les témoignages de la reconnaissance et les bienfaits représentent les deux moitiés d'un fardeau. Ils sont comparables aux deux plateaux d'une balance, dont l'un lutte contre l'autre pour soulever le plus léger, tant que ce dernier n'augmente pas en poids jusqu'à devenir égal. Quand les bienfaits sont nombreux et les témoignages de la reconnaissance (p. 203) rares, le fardeau se disloque. Mais si les deux poids sont égaux, le porteur se tient droit (?) [86]. Les bienfaits en grand nombre exigent comme contrepartie une grande reconnaissance et la grande reconnaissance obtient le grand nombre de grâces.

Or, comme j'ai trouvé que les remerciements se font, soit par les paroles, soit par les actes, j'ai cherché l'action la plus agréable à Dieu et j'ai trouvé qu'elle consiste dans ce par quoi les cieux et la terre se tiennent debout, les montagnes sont inébranlables, les fleuves coulent, la terre est pure : c'est-à-dire dans le droit et la justice. J'ai suivi le droit et la justice; j'ai constaté que leur fruit est la mise en culture des pays, grâce à laquelle les hommes, les bêtes de somme, les oiseaux et les habitants de la terre [87] vivent. Quand j'ai médité sur ces faits, j'ai trouvé que les guerriers sont les stipendiaires des paysans et les paysans les stipendiaires des guerriers. En effet, les guerriers exigent leurs salaires des *'ahl al-ḫarāǧ* et des habitants des pays [88], parce qu'ils les défendent et font la guerre contre ceux qui habitent derrière eux. Dès lors, les cultivateurs doivent leur payer entièrement leur salaire, car les cultures des paysans prospèrent grâce aux guerriers. Si les paysans sont lents à les payer, ils les affaiblissent et l'ennemi se renforce.

Par rapport (p. 204) aux *'ahl al-ḫarāǧ* j'ai trouvé juste qu'il ne leur reste de leurs cultures que ce qui leur permettra de vivre et de cultiver leurs terres. [Mais] j'ai considéré [aussi] qu'il était juste de ne pas détruire et de ne pas dilapider ce qu'ils possèdent pour [remplir] mes trésors et [favoriser] les guerriers. Car, si je faisais cela, je ferais autant de tort aux guerriers qu'aux *'ahl al-ḫarāǧ*. Et cela parce que, lorsque le cultivateur est ruiné, la culture périt à son tour. Je parle des paysans et de la terre [89]. En effet, si les *'ahl al-ḫarāǧ* n'ont pas de quoi vivre et de quoi cultiver leurs terres, les guerriers périssent, parce que leur force dépend de la culture du pays et des paysans. Or, la terre ne peut être cultivée qu'avec le surplus restant dans les mains des paysans. Par conséquent, je favorise les guerriers, je suis généreux à leur égard quand je traite avec bienveillance les *'ahl al-ḫarāǧ*, que j'assure la prospérité de leurs terres et que je leur laisse quelque chose de plus que ce dont ils ont besoin pour vivre.

Les paysans et les contribuables du *ḫarāǧ* [90] constituent les mains

des guerriers et des soldats, ils font leur force. A leur tour, les guerriers constituent les mains des *'ahl al-ḫarāǧ* et font leur force. J'ai employé toute ma vigueur et toutes mes capacités à réfléchir sur ce fait et à discerner ce qui est juste. Or, je n'ai pas considéré devoir accorder une préférence aux uns par rapport aux autres, car j'ai vu qu'ils sont comme deux mains qui s'entraident, comme deux pieds venant l'un au secours de l'autre.

Par ma vie, de même que celui qui sévit contre les guerriers ne met pas les *'ahl al-ḫarāǧ* à l'abri de l'injustice, (p. 205), de même celui qui opprime les *'ahl al-ḫarāǧ* ne protège pas les guerriers de l'injustice. Cela est vrai, même si les insensés parmi les chevaliers (91) n'ont pas de pitié pour le *ḫarāǧ* et la terre, et ne laissent le paysan travailler sur sa ferme, d'où il tire ses moyens de subsistance, sa vie et sa force; cela est vrai, même si les ignorants parmi les *'ahl al-ḫarāǧ* ne renoncent pas à une partie des moyens de subsistance dont ils ont besoin pour les apporter aux guerriers en se sacrifiant eux-mêmes.

XIIe Épisode

Il a dit :

Lorsque nous avions terminé de réformer le peuple et nos familiers en établissant les deux piliers des *'ahl al-ḫarāǧ* et des guerriers — ce qui a été le résultat de la justice et du droit, [les moyens] par lesquels Dieu le Tout-Puissant régit ses créatures — nous avons remercié Dieu pour ses faveurs, en lui rendant ce qui constituait son droit pour les bénéfices dont il nous avait comblé.

[Or donc], nous avons restauré les conditions des guerriers et des *'ahl al-ḫarāǧ* en étendant la justice [à tous]. Ensuite nous avons pris en considération les bonnes normes et les lois (92). Nous avons commencé par les affaires les plus utiles pour nous, par celles qui procuraient le plus grand avantage à notre armée et à nos sujets. Nous avons pris en examen les normes depuis l'époque de Yūštasf (93) jusqu'au plus proche de nous parmi nos pères, le roi Qubāḏ. Dans cette matière nous n'avons omis d'adopter rien de ce qui était bon, ni d'écarter rien de ce qui était mauvais. (p. 206) L'affection pour nos pères ne nous a pas amené à accepter les lois qui n'étaient pas bonnes. Nous avons préféré l'amour de Dieu, la gratitude et l'obéissance à son égard.

Après avoir examiné les normes de nos pères — nous avions commencé par eux, car ils avaient un droit plus grand que tout autre à notre attention et nous n'avons jamais négligé aucun droit — nous avons consi-

déré que la vérité est la chose qui nous est la plus proche. [Aussi] avons-nous pris en examen les règles de conduite des « Roum » et des Hindous et avons-nous choisi celles qui étaient louables, en les évaluant avec notre intelligence, en les choisissant avec notre raison. De toutes les normes, nous avons adopté celles qui ornent notre pouvoir et en avons fait notre loi et notre coutume. Mais nous ne nous sommes pas laissé entraîner vers celles que nos passions aimaient. Nous avons fait connaître ce fait aux « Roum » et aux Hindous; nous les avons tenus au courant de nos décisions et leur avons communiqué ce que nous désapprouvions de leurs règles de conduite. Nous les leur avons défendues et leur avons signifié nos instructions à ce propos.

Or, nous n'avons repoussé aucune personne parce qu'elle était d'une autre religion et d'un autre peuple [94]; nous ne leur avons pas caché par envie ce que nous possédions; nous n'avons pas dédaigné d'apprendre ce qu'ils possédaient. En effet, connaître la vérité et la science et les suivre, c'est la chose qui honore le plus les rois; tandis que celle qui leur cause le plus de dommage, c'est d'être honteux d'apprendre, de s'abstenir par pudeur de rechercher la science. En effet, celui qui ne l'apprend pas ne peut pas être savant.

(P. 207) Quand j'eus examiné à fond ce que ces deux peuples possédaient de la science du gouvernement, lorsque j'eus réuni les vertus de nos devanciers avec celles que j'avais découvertes par mon discernement et que j'avais adoptées, ou que j'avais empruntées aux rois n'appartenant pas à notre peuple, alors j'ai entrepris l'œuvre de réforme par laquelle j'ai obtenu la victoire et la prospérité. J'ai laissé de côté les autres peuples, car je les avais trouvés dépourvus d'intelligence et de raison. J'ai vu qu'ils étaient pleins d'iniquité, d'envie, de méchanceté, d'avarice, d'avidité, de mesures mauvaises, d'ignorance, de trahison, d'ingratitude. Or, ce sont des défauts sur lesquels le pouvoir ne saurait être fondé et par lesquels on n'obtient jamais la faveur divine.

NOTES

(1) Pour les différentes acceptions du terme de *daskarah*, voir B. Geiger, *Mittelpersische Wörter und Sachen* (*WZKM*, XLII, 1935, 1). Nous croyons cependant que, dans notre contexte, *Daskarah* a la valeur d'un nom propre et on songera alors à la *Daskarat al-malik*, la résidence préférée par Ḫosrō II à l'Est du Tigre, que l'empereur Héraclius conquit au cours de sa dernière campagne.

(2) *Bağbūr*, synonyme de *Fağfūr*, la Chine (voir *Enc. de l'Islam*). Nous ne croyons pas que, dans ce contexte, il y ait lieu de chercher à établir une différence entre *Ṣīn* et *Fağfūr*. Les Perses aimaient s'imaginer que leur Cour était constamment visitée par les ambassadeurs étrangers (voir NÖLDEKE-ṬABARĪ, p. 167). C'est peut-être la seule des hyperboles, si chères à l'auteur du *Ḫodaynāmah*, qu'on rencontre dans les premiers dix épisodes du *Kārnāmağ*. En tenant compte de ce fait, peut-être ne sera-t-il pas nécessaire d'admettre que le Ḫāqan, dont il est ici question, ait été le souverain des « Ḫazar », cité dans l'épisode VI. Par un flagrant anachronisme, l'auteur du *Kārnāmağ* pourrait avoir songé au souverain des T'ou-kieu occidentaux.

(3) Voir pseudo-ĞĀḤIẒ, *Kitāb at-tāğ*, p. 28 trad.; Ch. Pellat, p. 56.

(4) Voir pseudo-ĞĀḤIẒ, *ibid.*, p. 52 (trad. Pellat, p. 82) sur les mesures de sûreté prises à la Cour sassanide pendant les audiences royales. A en juger par ce passage du *Kārnāmağ* les gardes du corps du Šāhenšāh eux-mêmes étaient désarmés. Ce serait alors de cet usage perse que l'auteur d'*as-Siyāsa al-'āmmīya* s'inspirait lorsqu'il conseillait à son souverain (ms. Aya Sofya 2460, f. 30*a*) :

لا تجلس بلا سلاح ولا يكونن على أحد ممن يقوم على رأسك سلاح فإن السلاح داعية إلى المكروه

« Ne donne pas audience sans être armé; quant à ceux qui se tiendront debout auprès de toi, personne ne devra porter des armes. Car les armes entraînent à la violence ».

(5) Nous ignorons totalement qu'elle était cette secte qui possédait des « livres et une révélation » (كتبا وكلاما). Ces termes semblent exclurent l'éventualité qu'il s'agissait des Mazdékistes, car, d'après al-Bīrūnī, ces derniers possédaient bien un propre commentaire, mais acceptaient les hymnes saints du mazdéisme (voir G. MOLÉ, *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pahlevis*, in *Oriens*, 13-14).

Il est possible qu'il s'agisse des adeptes de quelque temple important détruit par Ḫosrō Ier, qui s'était fait le champion de l'orthodoxie de Sīz (voir WIKANDER, *l.c.*, p. 164, et le cas du temple du « Uzdečar d'Aturtochm », cité par BULSARA, *Laws of Ancients Persians*, p. 540).

Par contre ce passage permet de trancher le problème de l'époque de la formation d'une langue littéraire sassanide. En effet, l'existence de livres hérétiques en moyen persan au début du règne d'Ānuširwān confirme définitivement les indications du P. Peeters S. J. (*Revue d'études arméniennes*, IX, 233). Et qui plus est, l'apparition de livres hétérodoxes ne semble concevable qu'à une époque à laquelle l'Avesta et le Zend avaient été déjà couchés par écrit. L'alphabet avestique, que Bayley datait de la deuxième moitié du VIe siècle, remonte donc, vraisemblablement, à la fin du Ve siècle. Encore serait-on tenté d'inférer de cet épisode que la diffusion des livres en moyen perse, et sans doute aussi du volume de l'Avesta, était plus grande que ne le croyaient H. S. NYBERG (*Die Religionen des alten Irans*) et Nau.

(6) Notons les expressions « الذين اختلفوا في الدين » et « كل من هو على هواهم » (p. 191, épisode V). A en juger par ces termes, le chef d'accusation principal

retenu contre les hérétiques était précisément celui de miner l'unité spirituelle et politique de l'Iran. C'est d'ailleurs ce que le *mōbeḏān mōbeḏ* dit en toutes lettres dans l'épisode V. Voir aussi les arguments de caractère social plutôt que religieux employés dans les polémiques contre le mazdékisme et cités par M. le Professeur Molé (*l. c.*, p. 25). Il y a des chances, nous croyons, que le terme arabe de *'ahl al-'ahwā'* désignant les hérétiques soit d'origine perse. Une recherche sur ce point pourrait amener à des résultats intéressants.

(7) A la lumière de ce passage et de l'épisode VI, les débats entre les théologiens mazdéistes et les hérétiques à la présence du Šāhenšāh ne constituaient point une mesure d'exception employée pour condamner des réformateurs puissants tels que Mazdek. Ils faisaient partie de la procédure normale suivie contre les dissidents du mazdéisme. Les expressions بلغ من جرأتهم وجبنهم وقوّة شياطنهم pourraient indiquer que les hérétiques apparaissant dans cet épisode appartenaient eux aussi à un culte «daïvique» iranien. Toutefois, on ne saurait oublier que des accents analogues recourent dans la lettre de Ḫosrō II à Maurice, chez Théophylacte Samocatta, pour décrire l'insurrection d'un caractère purement politique de Bahrām Čūbīn. Dès lors, rien n'empêche de supposer que ces hérétiques étaient des Mazdékistes, d'autant plus que, à en croire les sources islamiques, ces derniers avaient commencé à propager en secret leurs doctrines immédiatement après la mort de leur maître.

(8) « مودّى » En lisant ces épisodes, il est impossible de ne pas penser à la propagande religieuse secrète que les Abbassides, les Alides et les Ismaélites employèrent plus tard avec tant de succès. Les *dāʿī* des hétérodoxes musulmans et même les *fedāyān* ismaélites, animés dans leurs missions terroristes par la certitude de gagner une récompense dans l'autre vie, marchaient donc sur les pas des dissidents du mazdéisme.

Le *Kārnāmaǧ* n'indique pas les dates de ces deux épisodes. En tout cas, ils appartiennent à la première partie du règne d'Ānūširwān, avant la guerre de 540-545 contre Justinien.

(9) دينار

(10) On entendra la phrase « quand le César me trompa... » comme une allusion aux manœuvres de Justinien pour détacher le roi de Ḥīra de son allégeance à la Perse et pour déclencher contre l'Iran une invasion des Huns. Nous savons de Procope, qui ne croit pas pouvoir nier le bien-fondé de ces accusations, qu'elles furent formulées officiellement par Ḫosrō Ier afin de justifier la rupture de la paix avec Rome (livre II, chap. 1). Par conséquent, nous pouvons voir dans cet épisode une allusion à la campagne d'Ānūširwān en Syrie au cours de l'année 540.

On notera comment le roi perse considère ici comme un tribut le payement qu'il demandait à Justinien sous le titre d'aide pour la défense du Caucase. L'allusion à un accord avec Justinien correspond au récit de Procope sur les conditions de la paix stipulée entre les deux souverains et que l'attaque d'Ānūširwān contre la ville de Dārā brisa une fois de plus (livre II, chap. 10 et 13).

Par contre, Procope ignore le payement de 10.000 « aurei ». Cependant il n'est pas invraisemblable que les autorités grecques de Syrie aient versé au roi perse une somme qui ne représentait qu'une faible fraction de l'aide promise.

(11) الرعيّة : proprement « les sujets ». Cependant, dans ce contexte, le terme indique plutôt les paysans, car c'était du sort des paysans et non pas de celui des habitants des villes qu'Anūširwān se préoccupait.

(12) Voir NÖLDEKE-ṬABARĪ, p. 105 et 122, et CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, p. 119.

(13) *al-ʿāmil*, c'est-à-dire le moyen perse *kartār* (voir G. WIDENGREN, *Recherches sur le feudalisme iranien*, in *Orientalia Secuana*, V, p. 123). En vue de l'imprécision du terme arabe de *ʿāmil* employé très souvent, par exemple dans *as-Siyāsa al-ʿāmmiyya* de Sālim Abū-l-ʿAlā, comme un synonyme de *wālī*, nous le traduisons par « gouverneur » et non pas par « percepteur des impôts », bien que sa tâche principale fût assurément celle de lever les contributions.

Plus loin, le *Kārnāmağ* donnera à ce fonctionnaire le titre de *qāʾid* correspondant exactement au titre de *huparkā* (ὕπαρχος) de certains textes syriaques et grecs (WIDENGREN, *l. c.*, p. 118 et 142), et de ἡγέμων qu'on rencontre chez Théophylacte Samocatta (WIDENGREN, *l. c.*, p. 141). Ajoutons que ce titre de *qāʾid* confirme aussi l'assertion de MASʿŪDĪ (*Murūğ aḏ-ḏahab*, II, 153) qu'à l'époque d'Ardašīr des *iṣbahbaḏ* régissaient les provinces (*kūrah*).

Encore notera-t-on comment, dans notre texte, le titre de *ʿāmil* est réservé aux gouverneurs des *balad* (satrapies), alors que Ṭabarī connaît aussi des *ʿāmil* des *rustāq* de la ville de Vēh-Ardašīr (voir ALTHEIM-STIEHL, *La nouvelle Clio*, V, 1953). Nous aurons encore l'occasion de noter le flottement des titres à l'époque perse. En tout cas, le fait que les chefs des satrapies (de certaines tout au moins) portaient, sous le règne de Ḫosrō Ier, le titre de *qāʾid*, aide à comprendre que même une province aussi importante que le Ḫūzistān est appelée dans les « Actes de sainte Sirin » (*Anal. Boll.*, t. LXIV, p. 128) une « ἐπαρχία ». La présence de simples *kartār* à la tête des satrapies témoigne du morcellement des anciennes satrapies, que les rois sassanides avaient progressivement remplacées par des circonscriptions plus petites relevant directement de leur autorité. La présence de ces *kartār* à la tête des satrapies aide aussi à comprendre une anomalie au sein du gouvernement central : le fait que le *ērān āmārkār* était non pas le préposé du *dīwān* des finances, mais le substitut du *wazurg-framaḏār* (voir *Tağārib al-ʾumam*, vol. I, p. 53 cité par CHRISTENSEN, *l.c.*, excursus II).

(14) En tenant compte du fait que, dans les sources arabes anciennes, *ḫarāğ* signifie tour à tour l'impôt foncier et la capitation (voir CHRISTENSEN, *l. c.*, p. 101, et NÖLDEKE-ṬABARĪ, p. 241, n. 1); que les paysans étaient soumis à la fois à l'un et à l'autre, l'expression de *ahl al-ḫarāğ* — dans notre passage يؤدّي الخراج — est mieux rendue, ce nous semble, par le terme générique de « contribuables ».

(15) Ce passage figurant, rappelons-le, dans une chronique officielle, nous

permet d'entrevoir la division administrative de l'empire sassanide. Il apparaît que l'empire — ou tout au moins, ainsi que nous le verrons par la suite, la partie de l'empire soumise à l'impôt au profit de l'État — se divisait en *balad*, *kūrah*, *rustāq* et *qāryah*. Le problème des circonscriptions administratives de l'empire sassanide a été étudié dernièrement par M. Widengren (*l. c.*, p. 122-148) qui a rassemblé les indications fournies par les sources perses, grecques, syriaques, arméniennes et arabes. Sans fournir une solution à tous les problèmes soulevés par les différentes sources (en particulier il ne projette aucune lumière sur celui du *ṭassūǧ*), notre texte confirme les indications de Ṭabarī, II, p. 114. Quant aux termes eux-mêmes, il est évident que *qāryah* correspond au moyen perse *dēh*, *rustāq* au moyen perse *rostak* et *balad* au moyen perse *šahr* (satrapie). Plus difficile est l'explication du terme de *kūrah* dérivant du grec χώρα qui, chez les auteurs grecs, indique souvent une satrapie (voir les exemples cités par Widengren, p. 140-142). Sans aucun doute, ce sens se retrouve chez Masʿūdī, lorsqu'il déclare (*Murūǧ aḏ-ḏahab*, II, p. 159) : وكوّر اردشير كورا ومدن مدنا « Ardašīr créa des régions et bâtit des villes » et que, à la cour d'Ardašīr, parmi les dignitaires du deuxième rang, se trouvaient les *mulūk al-kuwar* (les rois des *kūrah*, *l. c.*, II, p. 153). Cependant, en arabe, *al-kūrah* indique plutôt une circonscription plus restreinte que la *wilāya*, ayant comme centre une ville d'une importance secondaire (voir l'explication du mot *kūrah* dans la traduction turque du *Qāmūs*). Ce qui aide à comprendre une autre assertion de Masʿūdi (*l. c.*, II, p. 240), savoir que les *šahrīǧ* constituaient une noblesse d'un rang supérieur à celle des *dihqān*. Nous entendons que les *šahrīǧ* formaient une noblesse urbaine ayant le droit de préséance sur celle de la campagne.

Cette ambiguïté du mot *kūrah*, qui se retrouve dans le mot *aṯra* du syriaque (voir Widengren, *l. c.*, p. 129), remonte cependant à la terminologie sassanide. Yaʿqūbī (I, p. 203) déclare que le *raʾīs al-kuwar* s'appelait en moyen perse *šahrīǧ* et nous verrons plus loin (passage examiné à la note 21) que cette indication est, en quelque sorte, confirmée par notre texte. Il faudra donc admettre que même la *kūrah* portait parfois le nom de *šahr* « pays » ou, à en juger par pseudo-Moïse Xorenaci, plus exactement de *asxarh pʿokʿr* « petit pays » (voir Widengren, *l. c.*, p. 138). Toujours d'après cet auteur arménien, l'équivalent de ce dernier terme était *ostank*, moyen perse *ostan*. On l'admettra sans difficulté en tenant compte du rôle important que les *ostandār* jouèrent pendant la résistance contre l'invasion arabe. De la sorte, nous avons obtenu la table suivante pour les termes arabes du *Kārnāmaǧ* :

balad = *šahr;*
kūrah = « petit *šahr* » ou *ostān;*
rustāq = *rostak;*
qāryah = *dēh.*

Tout en ignorant le moyen perse, nous hasarderons cependant une hypothèse. Nous croyons difficile d'admettre que le traducteur arabe du *Kārnāmaǧ* avait trouvé dans l'original pahlvī soit le terme de « petit *šahr* », qu'il n'aurait pas

manqué de traduire littéralement, soit celui d'*ostān*, qu'il aurait rendu avec la forme arabisée d'*isṭān*. Aussi sommes-nous de l'avis qu'il faudra admettre l'existence du vocable *ḫūrah* ou *kūrah* déjà dans le moyen perse comme un mot emprunté au grec. Nous nous considérons autorisé à avancer cette suggestion, parce que le *Burhān-i Qaṭiʿ* connaît deux significations du mot *ḫūrah* qu'il ne songe pas à expliquer l'une par l'autre :

1° Celle de la lumière divine protégeant la dynastie des « Kayan »;

2° Celle de « portion, partie »; sens qui revient dans l'emploi de ce terme pour indiquer les cinq provinces du Fārs. Encore, le traducteur turc du *Qāmūs* arabe déclare-t-il expressément que le mot arabe *kūrah* dérive du persan *ḫūrah*.

(16) Quelques lignes plus loin, le *Kārnāmağ* donnera à ce fonctionnaire le titre de *'amīn 'ahl al-balad*, nous entendons « l'homme de confiance du peuple de la satrapie ». En créant cette nouvelle charge, Ānūširwān se serait-il inspiré du « Defensor civitatis » que Justinien venait de réinstaller dans les villes de son empire? L'analogie entre ces deux titres s'expliquerait difficilement par un simple hasard.

(17) *qāḍī kull kūrah :* sans aucun doute le *raḏ* (voir les « Actes de sainte Sirin » et les remarques de Paul Dévos S. J., p. 97, sur le rôle de ces juges).

(18) Rappelons que d'après le « Talmud de Babylone » cité par M. J. A. Soloduxo (*Podati i povinnosti v Irake v III-V vekah našey eri*, in *Sovjetskoje Vostokovjedjenje*, t. V), les percepteurs des droits de douanes délivraient des reçus (*qeser mohsin*) aux commerçants et cela déjà bien avant le règne de Ḫosrō Ier.

(19) M. Soloduxo (*l. c.*, § 5) entend qu'Ānūširwān n'exigeait plus la capitation pour l'année au cours de laquelle le *de cujus* était mort, ainsi qu'on le faisait auparavant. Il nous semble néanmoins plus probable que le Šahenšāh entendait éviter aux communautés le payement des capitations pour les membres défunts en vertu de la responsabilité collective, confirmée une fois de plus par le Talmud (*l. c.*, § 6).

(20) D'après Ṭabarī (*l. c.*, II, p. 362-363) les jeunes hommes n'ayant pas atteint vingt ans. Cependant nous croyons difficile d'admettre qu'on ait accordé l'exemption de la capitation jusqu'à un âge plus élevé que celui habituel pour le mariage.

Par surcroît le *Kārnāmağ* ignore l'autre concession non moins surprenante que Ṭabarī et Dīnāwarī attribuent à Ānūširwān : celle d'avoir libéré de la capitation les hommes ayant dépassé cinquante ans.

(21) كاتب الكورة, en pahlvī *šahrdibher*. Ce fonctionnaire est cité chez Hoffman (*Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer*, in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII, 3, p. 63-65) comme composant avec le *raḏ* et le *mobēḏān mōbeḏ* la commission chargée de juger l'évêque Péthion. La correction proposée par Christensen (*l. c.*, p. 307) de *šahrdibher* en *šahrdādvar* est superflue. De plus elle se heurte à la difficulté que le titre pahlvī du juge de la *kūrah* devait être précisément celui de *raḏ*, porté par le deuxième personnage de cette commission. On ne peut non plus songer à un « Juge de l'Empire », car, dans cet épisode, le *šahrdibher* était d'un rang inférieur à celui du *raḏ*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

En tout cas, il s'agissait d'un personnage assez élevé, nommé, à en juger par le martyre de Péthion, directement par le Šāhenšāh. Nous retrouvons, croyons-nous, dans ce *kātib al-kūrah* le *šahrīǧ* de Ya'qūbī et l'*ostandār* des historiens arabes.

(22) من ذوي الشرف. Il apparaît de ce passage que le *mōbeḏān mōbeḏ* lui-même (à cette époque sans doute Dādhormizd que nous connaissons de la « Vie de Mār Aba ») ne pouvait procéder contre les personnages en vue du palais et de l'empire qui, évidemment, n'étaient justiciables que du Šāhenšāh. On comprend dès lors le refus de Mār Aba de se soumettre à la décision des *mōbeḏ*, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer l'existence d'une justice civile sassanide, distincte de la justice ecclésiastique. On s'expliquera de même le fait qu'au cours du procès de Mār Aba, Dādhormizd n'osa pas incriminer le protecteur du katholikos nestorien, Abrodak, un chrétien de Vēh-Ardašīr « honoré par le Roi des Rois ».

(23) عن نبينا وعلمائنا. La remarque que ces hérétiques s'opposaient non seulement aux docteurs du mazdéisme, mais aussi à l'enseignement du Zarathoustra lui-même, fait songer aux Manichéens. Nous savons d'ailleurs de Ṭabarī que les Manichéens furent persécutés sous le règne d'Ānūširwān (Ṭabarī, II, p. 834).

(24) A comparer avec le passage parallèle dans le « Testament d'Ardašīr » f. 149 *b*.

(25) المختلفون في الأهوا, voir note 6.

(26) Rappelons qu'à la différence des autres auteurs arabes, Eutychius croyait savoir que les chefs du mazdékisme n'avaient été condamnés qu'à l'exil. Peut-être le patriarche chrétien confondait-il les Mazdékistes avec les Manichéens.

(27) On ne s'étonnera pas trop que, dans un épisode qui se situe avant l'année 559, c'est-à-dire à une époque à laquelle les T'ou-kieu n'avaient certainement pas fait leur apparition dans les régions du Caucase, les Huns soient désignés sous le nom de Turcs. Nul besoin d'admettre que l'auteur de cette chronique était conscient de l'affinité des Huns avec les T'ou-kieu. Plutôt vivait-il à une époque à laquelle les écrivains sassanides attribuaient déjà ce nom à tous les peuples barbares du Nord. Rappelons que Sébéos, imitant sans doute une habitude des écrivains perses de l'époque précédente, appelle une fois par le nom de « Hēṭal » (Hephtalites) les barbares de l'Afrique (voir Sébéos, *Histoire d'Héraklius*, trad. Macler, Paris 1904, p. 149).

(28) Nous n'avons pu déchiffrer ce mot du texte arabe. On croirait lire خضلا.

(29) On notera ce rapprochement entre الكنج (qu'on corrigera en الكنج) et Balanǧar, ce dernier un centre au Nord du Caucase oriental bien connu par les historiens et les géographes musulmans, et le fait encore plus significatif qu'Ānūširwān, se rendant à la rencontre du *ḫāqān*, fortifia la ville de « Pērōz-Ḫosrō » qui, selon toute vraisemblance, doit être identifié avec « Peroz », « Peroz-Perozapat » et « Peroz-Kawat », la ville mentionnée à plusieurs reprises dans le IIe livre de la « Chronique des Aghouans » de Moïse Kagantavtsi (voir note 34). En tenant compte de ces circonstances, nous hasarderons l'hypothèse que le « Alkanǧ » de notre texte était le pays des «Alwank'», des Albanais. Nous ne nous cachons

cependant pas que cette explication se heurte à une difficulté : l'absence, en moyen perse, d'un terme correspondant à l'arménien *Alwank'*, l'Albanie n'ayant été connue des Perses, d'après Markwart, que sous le nom de Arān (voir *Ērānšahr* : Aran).

(30) C'est-à-dire le défilé de Derbent dans le Caucase (MARKWART, *Ērānšahr*, p. 10).

(31) On songera aux rois du Caucase, surtout aux roitelets, auxquels Ānūširwān, selon le témoignage des géographes et des historiens musulmans, décerna des brevets et des titres honorifiques (voir par exemple Ḥamza IṢFAHĀNĪ, *Annales*, p. 57-58).

Cependant l'assurance d'Ānūširwān dans cet épisode, qui contraste avec le ton de l'épisode IX, suggère que la diplomatie perse venait de remporter des succès importants dans le Caucase et que le roi avait mobilisé pour cette expédition toutes les ressources de son empire. Or, une source syriaque contemporaine de Ḫosrō Ier, la « Vie de Mār Aba », mentionne explicitement une expédition d'Ānūširwān contre les « Ḫazar » (selon M. PEETERS, *Observations sur la vie syriaque de Mār Aba, catholicos de l'Église perse*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, V, p. 89), contre les « Kangarāye, une tribu hunnique » (d'après Mme PIGULEVSVKAJA, *Mār Aba Sovetskoje Vostokovedenje*, V, p. 77).

Ces deux savants, qui se sont de plus près occupés de la « Vie de Mār Aba », ne sont malheureusement pas d'accord sur la date de cette expédition et du procès au Katholikos. Mme Pigulevskaja les place au cours de la 10e année du règne de Ḫosrō (juillet 540-541); M. Peeters dans la 12e année de ce règne (juillet 542-543). Sans prétendre résoudre le problème d'un texte que nous connaissons seulement par une traduction, nous préférons la date proposée par Mme Pigulevskaja, parce que Procope (l. II, chap. 24) déclare d'une manière catégorique qu'en 543 Ḫosrō Ier ne dépassa guère l'Azerbaïdjān. Ce qui plus est, Mār Aba, qui resta en résidence forcée dans l'Azerbaïdjān pendant sept ans, dut regagner Ctésiphon au plus tard dans l'hiver 548-549, puisqu'il y arriva un an au moins avant la révolte d'Anošazad, laquelle, nous apprend toujours Procope (l. IV, chap. 11), eut lieu lors de l'expiration de la trêve de 5 ans, stipulée au printemps de 545. Par conséquent, l'expédition, dont il est question dans notre épisode, devrait être celle de l'année 541 qui permit à Ānūširwān d'établir son autorité sur la Colchide. Dans ce cas, les deux épisodes précédents se rapportaient à des faits survenus pendant l'automne et l'hiver 540-541.

Bien entendu, nous avions envisagé la possibilité que l'épisode V nous présentât la version officielle de la condamnation de Mār Aba. Toutefois une explication de ce genre se heurterait au fait bien établi que le procès de Mār Aba s'acheva par l'internement du seul Katholikos et non pas par le bannissement de plusieurs personnages et de leurs adhérents, dont il est question dans le *Kārnāmağ*.

(32) Évidemment des « rois » (*šahrdār*) se trouvant à la suite du Šāhenšāh.

(33) من خلفهم.

(34) A notre sens, la ville de Fīrūz-Qobād (voir note 29). Or cette ville est

mentionnée par Yāqūt et Ibn Ḥawqal (voir saint MARTIN, *Mémoires historiques et géographiques d'Arménie*, I, p. 32). Selon Yāqūt, la deuxième partie de l'Arménie, qu'il divisait en quatre régions, comprenait : تفليس وهي جرزان وباب فيروز قباذ واكر

De son côté, Aḥmad Abū Ya'qūb, cité par Ibn Ḥawqal, partageait l'Arménie en trois zones, dont la deuxième était constituée par la Géorgie, Tiflîs et la ville de « Bāb al-Lān ». On comparera ces deux passages aux indications données par Moïse Kagantavtsi (trad. russe de Patkanian) qui, au cours de l'histoire de Ġavanšīr « sparapet des Aghouans », mentionne cette ville à plusieurs reprises sous les noms de « Perozapat », « Perozkavat » et « Peroz ». On gagnera l'impression précise que Fīrūzābād, le berceau du pouvoir de ce seigneur albanais, se trouvait au Nord du Kour dans la région des montagnes, non loin de la Géorgie. En particulier nous lisons à la page 146 de la traduction de Patkanian : « Avec sagesse, Ġavanšīr sut apaiser les tribus sauvages du Caucase et, de la sorte, il régna en souverain indépendant et magnifique depuis les confins de l'Ibérie jusqu'aux Portes des Huns et au fleuve Araxès ». Comme, un peu plus loin, à la page 150, Moïse indique la ville de Derbend par le nom de « Porte de Čog », la conclusion semble s'imposer que Fīrūz-Qobāḏ, le « Pērōzḫosrō » du *Kārnāmağ*, qu'Anūširwān prit soin de fortifier en même temps que le « Bāb Ṣūl », doit être la « Porte des Alains ».

(35) خاقان, en grec χαγάνος. Voir A. CAFEROĞLU, *Tu-kyu ve Uygurlarda Han unvanlar* (*Türk Hukuk ve Iktisat Tarihi Mecmuası*, vol. I, p. 107).

(36) Les chefs de ses tribus ?

(37) Le nombre exigu de cavaliers dépendant de ce *ḫāqān* qui avait osé menacer la Perse ne manquera pas d'étonner. Il s'explique assurément par les défections que la famine avait causées parmi les tribus. Un témoignage frappant de la disette qui sévissait parfois parmi les Huns nous est conservé par Priscus : « De legationibus gentium ad Romanos » (MIGNE, *P.G.*, vol. 113, p. 700, année 470).

(38) الرزق.

(39) قوما نسكا. Nous entendons des mages.

(40) Cet épisode confirme ce que ṬABARĪ, II, p. 897-898 nous dit du soin qu'Ānūširwān mettait à tenir les routes en bon état.

(41) Allusion au droit de gîte, dont les rois perses jouissaient, à en juger par ce qu'Ānūširwān nous dit dans l'épisode VII.

(42) 5 juillet 559 (voir NÖLDEKE-ṬABARĪ, *Excursus*, *Chronologie der Sasaniden*).

(43) الرعية, voir note 11.

(44) تعويذ. Cependant la lecture de ce mot est incertaine.

(45) موبذ كلّ تعويذ ومدينة وبلد وجند. Il faudra se demander si nous ne retrouvons pas dans cette liste les *mōbeḏ* ayant fonctions de juges (*raḏ*) dans les trois circonscriptions administratives que nous avons rencontrées dans l'épisode IV : savoir le *rustāq*, la *kūrah* et le *balad* (voir les notes 15 et 50). On se posera d'autant plus cette question que dans le Livre d'Esther, 3, 12, le terme de

madīnah indique précisément la χώρα (voir G. WIDENGREN, *l. c.*, p. 142) et que le mot *balad* peut aussi correspondre au moyen perse *šahristān* (la ville). D'ailleurs, il est bien certain qu'à côté du *qāḍī* (*raḏ*) de la *kūrah*, il existait aussi un juge d'un degré plus élevé exerçant sa juridiction sur le *balad* (satrapie) entier. Trois de ces *raḏ* figurent dans la « Vie de sainte Sirin » : le *raḏ* qui par hasard s'était trouvé à Karkha de Beth Slokh (p. 121), le *raḏ* de l'« éparchie » de Beth Madaïe (p. 125) et celui de l'éparchie du Ḫuzistān (p. 128).

Quant au juge de l'armée, DE LAGARDE (*Agathangelos und die Akten Gregors von Armenien*, 1887, p. 159) en a indiqué le titre en moyen perse par *spāhdāḏvar*, attesté par une transcription grecque de ce terme : σπαδαδούαρ. Il faudra le considérer comme le précurseur des juges *bayna 'ahl al-'askar*, dont, à notre connaissance, 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib est le premier qui nous parle dans sa *Risāla fī naṣīḥat walī l-'ahd* (*Rasā'il al-bulaġā'*, éd. 1913, p. 154). On connaît l'importance toujours grandissante que ce personnage acquit dans les États seldjoukides et dans l'Empire ottoman.

(46) قائد, voir cependant la note 13.

(47) Le remplacement des quatre *paḏgospān* par les quatre *spahbeḏ*, ou plutôt, ainsi que nous le croyons, l'attribution aux *paḏgospān* du titre de *spahbeḏ*, a donc eu lieu à une date postérieure à l'année 559.

(48) عرض الجند. Pour les problèmes de la revue des troupes à l'époque perse, voir G. WIDENGREN, *l. c.*, p. 152-160. On remarquera comment les normes suivies à l'occasion de l'inspection ordonnée par Ānūširwān correspondent exactement à l'ἐξέτασις décrite par Xénophon dans l'*Oekonomikos*, IV, 5-7. Dans le πιστός de l'écrivain grec, nous retrouvons même le امين من قبلنا de notre texte qui, probablement, était un scribe (voir l'épisode de cette revue ou d'une revue analogue dans la version embellie d'anecdotes légendaires de ṬABARĪ, II, 963). Par rapport à l'époque des Achéménides, la seule nouveauté dans l'inspection des troupes est constituée par la présence du *spahdāḏvar*. Héritier des traditions de l'ancienne Perse, l'État sassanide a servi, à son tour, de modèle pour les États irano-musulmans et pour les États turcs, où ce genre d'inspections, les *yoqlama*, se poursuivirent régulièrement jusqu'au XVIIIe siècle.

(49) وأمرت بجمع أهل كور الخراج في كلّ ناحية من مملكتي إلي مصرها مع القائد والقاضي والأمين. Dans ce cas, le terme de *qā'id* a la valeur de *'āmil*, car, quelques lignes plus loin, le texte parle des sessions des *'āmil* et des paysans. On notera toutefois comment l'auteur du *Kārnāmaǧ* nomme ici pêle-mêle les autorités préposées au *balad* (*qā'id* et *'amīn*) et celles en charge de la *kūrah* (*qāḍī* et *kātib*). En considération du manque de précision de la terminologie pahlvie, on hésitera à en tirer les conséquences. Il ne reste pas moins vrai que la mention des *kuwar al-ḫarāǧ* implique l'existence d'autres régions, qui ne versaient pas les impôts à la caisse centrale de l'État. Nous trouverons encore une telle distinction.

(50) سرّحت من قبلي من عرفت صحته وأمانته ونسكه وعلمه ومن جرّبت ذلك منه الى كلّ مصر ومدينة حيث اولئك العمال وأهل الأرض. Pour le terme de *miṣr*, voir note 45. Ce passage autorise, peut-être, la conclusion que notre traducteur entendait par *miṣr* le

centre de la satrapie et par *madīnah* celui de la *kūrah*. En tout cas, il nous faudra admettre que, derrière ces termes, se cache une distinction remontan au lexique pahlvī.

(51) بين وضيعهم وشريفهم. Comme ces termes se rapportent ici aux *'ahl al-'arḍ*, il nous faudra entendre la noblesse des villages (vraisemblablement les *dihqān*) et les simples roturiers. Rappelons l'existence dans la région de Mossoul de villages dont les habitants se vantaient d'être des *šahrīǧ* (voir NÖLDEKE-ṬABARĪ, p. 446).

(52) Voir M. SOLODUHO (*l. c.*, § 9) sur les différentes corvées, énumérées par le Talmud de Babylone, auxquelles les habitants de l'empire étaient astreints à l'occasion du passage de l'armée.

(53) Cette remarque d'Ānūširwān explique, peut-être, l'épisode de Rabbi Bar Nahmoni (*TB, Baba mesʿta,* 86) persécuté par les autorités perses parce que, deux fois par an, il réunissait autour de lui un grand nombre d'élèves provenant de villes différentes et, de ce fait, était accusé de les soustraire au payement de la capitation.

(54) A notre sens, ce passage du *Kārnāmaǧ* ne peut se rapporter qu'à une campagne contre le puissant empire hephtalite. Il confirme ainsi, au moins partiellement, les résultats des recherches de M. STEIN (*Histoire du Bas-Empire,* t. II, p. 518, n. 1); savoir que l'effondrement de cet État eut lieu au cours de l'année 560. Nous comptons revenir sur ce problème.

(55) Daylem : approximativement la région de Gīlān (voir NÖLDEKE-ṬABARĪ, p. 167, n. 5). Rappelons que la population encore barbare du Daylem fournissait à l'armée perse des contingents dont la valeur est reconnue par les écrivains byzantins (Agathias SKOLASTIKOS, l. IV, éd. de Venise, p. 65 et 67). On comparera ce passage du *Kārnāmaǧ* à la notice du *Bundahišn* sur la victoire remportée par Ānūširwān contre les Hephtalites (éd. ANKLESARIA, p. 215) et aux monnaies de Ḫosrō Ier portant la légende : *Ḫosravī čahārsih, ǧehān apēbīm kartār* (voir G. WIDENGREN, *Xosrau, Anošurvan, les Hephtalites et les peuples turcs,* in *Orientalia Suecana,* I, p. 94, n. 2).

Malheureusement il n'est guère possible de dater avec précision cet épisode, dont on retrouve un écho chez Ṭabari, II, p. 965-966 et Dīnāwarī.

(56) عاملهم.

(57) أولو أمرهم. A n'en point douter, les seigneurs féodaux.

(58) ويختم عليه بخاتمه وخاتم الرضاء من أهل تلك الكورة. Cette phrase surprenante n'est assurément pas l'invention du traducteur arabe, qui ne pouvait connaître à son époque un usage de ce genre. On serait tenté de n'y voir qu'une métaphore. Toutefois ce passage doit-il être rapproché de l'ordre de tenir des réunions dans les chefs-lieux des contrées soumises au *ḫarāǧ*, qu'Ānūširwān avait imparti dans l'épisode précédent. Mais alors, en vue du fait que la plupart de ces contrées se trouvaient sans doute dans la Mésopotamie, il nous faudra envisager la possibilité que les anciennes institutions des villes séleucides et parthes, les βουλαί et les ἐκκλησίαι n'ont pas tout à fait disparu

sous la dynastie sassanide. Autrement on n'arriverait pas à comprendre cette allusion au sceau d'une assemblée urbaine.

Quant au sceau du *qāḍī* (*raḏ*), nous savons de l'épisode du martyre de Péthion qu'il représentait l'emblème de son pouvoir (*l. c.*, p. 63 : le Grand *Mōbeḏ* le retire au *raḏ* Naihormazd, coupable de sympathie pour l'évêque chrétien).

(59) بعض سفلتهم. Voir note 51.

(60) بمشهد من عظماء أرضنا وملوكهم وقضاتهم واحرارهم واشرافهم *Al-ʿuẓamāʾ*, c'est-à-dire les *wazurgān* des textes pahlvīs. Toutefois, dans ce passage, les *ʿuẓamāʾ* précèdent les *mulūk* (*šahrdār*). Aussi croyons-nous que ce terme indique ici plutôt les *vāspuhrān*, c'est-à-dire les principales familles du royaume (voir « Testament d'Ardašīr », f. 150 *a*, et Théophylactus, livre III, 8). De même, en dépit du fait que le terme d'*ašrāf* correspond de règle au pahlvī *āzaḏān* (voir CHRISTENSEN, *l. c.*, p. 105) et serait dès lors un synonyme d'*aḥrār*, il nous semble vraisemblable que, dans ce contexte, il indique non pas la noblesse des *ʾasāwira*, mais les notables des villages. D'ailleurs, dans l'introduction à la « Lettre de Tansar », Ibn al-Muqaffaʿ emploie l'expression *ašrāf-i ʾaknāf* « la noblesse des provinces ».

Quant à l'inclusion des juges parmi la noblesse, elle n'étonnera personne, puisque ces juges, ainsi que nous l'avons vu, étaient des *mōbeḏ* et appartenaient à une classe héréditaire (voir DARMESTETER, « Lettre de Tansar »).

(61) ورأيت مظلمة كانت من العمّال ومن وكلائنا أو من وكلاء أولادنا ونسائنا وأهل بيتنا. Nous entendons les intendants des domaines royaux — dont l'administration selon Masʿūdī était confiée à un *dīwān* particulier (*Murūǧ aḏ-ḏahab*, II, p. 204) — de grandes propriétés des princes du sang et de la noblesse (voir *Āyīn*, f. 157 *a*). Le passage d'Ibn Ḫaldūn (*Notes et Extraits*, XVII, p. 86), mis en vedette par Christensen, peut signifier seulement que, d'après l'idée que les Perses se faisaient de la royauté, il ne seyait au Šāhenšâh ni d'élargir ses domaines ni de vendre les produits de ses fermes sur les marchés. Sans doute, on craignait que le *ḫarāǧ* des terres achetées par le souverain ne retombât sur les propriétaires voisins, en vertu du principe de la responsabilité collective du village pour l'impôt, et que ces derniers ne fussent obligés d'attendre la vente des produits des fermes royales avant d'être autorisés à écouler leurs produits, ainsi qu'il arriva à l'époque de Hišām ibn ʿAbd al-Malik (voir F. GABRIELI, *Il califfato di Hišām ibn ʿAbd al-Malik*, p. 135). D'ailleurs, d'après le *TB*, *Baba mesiʿa*, 65 *a* (trad. de M. SOLODUHO, *l. c.*, p. 71), les mages perses et même les « rabbi » juifs jouissaient d'un privilège de ce genre sous les rois sassanides. En tout cas, on ne saurait déduire des paroles d'Ibn Ḫaldūn que les rois perses ne possédaient pas de domaines personnels.

(62) بيّنة.

(63) أهل القوّة من السلطان. Voir le discours du trône de Hormuz ibn Ānūširwān chez Dīnāwarī et le pseudo-ʿAṣmaʿī.

(64) سرّحت معه امينا من الكتّاب وامينا من فقهاء ديننا وامينا ممّن وثقنا به من خدمنا وحاشيتنا. Des

commissions de ce genre apparaissent dans les « Actes des Martyrs chrétiens de Perse et d'Arménie ». Quant à l'expression *fuqāhā' dīninā,* elle doit indiquer les juges les mieux exercés dans l'étude du droit (voir *Denkard,* VIII, 43, 9, cité par Christensen à la page 295).

(65) خواصنا.

(66) 2 juillet 568.

(67) كتب إلينا على رأس سبع وثلثين سنة من ملكنا اربعة اصناف من الترك من ناحية الخزر وكل صنف منهم ملك. Voir note 27. Nous traduisons *ṣinf* par peuple soit en considération de l'importance numérique de ces tribus, soit parce que le mot *ṣinf* se rencontre parfois chez les géographes arabes avec cette acception; voir par ex. Iṣṭaḫrī, p. 225-226, où il est question des trois *ṣinf* des Russes.

(68) سالوا أن . . . لا نحقد عليهم ما سلف منهم قبل ملكنا. La prière de ces tribus turques à Ānūširwān d'oublier leurs incursions à l'époque de ses prédécesseurs — il faudra penser à Qobāḏ Ier et à Perōz Ier — implique leur présence dans le Caucase déjà dans la deuxième moitié du ve siècle. Or, Procope signale en l'année 456 l'apparition des Σάβειροι dans les steppes au Nord du Caucase.

(69) Il faudra penser aux roitelets du Caucase occidental, avec lesquels Justinien Ier avait conclu des alliances après le traité avec la Perse de 532 (voir Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au vie siècle,* p. 381-385), alliances qui avaient été renouvelées à la suite des succès byzantins dans la Colchide (550-554).

A la différence des récits recueillis par Ṭabarī et qui doivent remonter au *Ḫodaynāmah,* car ils ont leur pendant exact chez les autres historiens arabes et dans *Šāhnāmah,* le *Kārnāmağ* ne cache pas que par le passé, c'est-à-dire pendant la guerre de 550-554, les opérations dans le Caucase n'avaient point été heureuses pour la Perse. Ce qu'Ānūširwān dit de ces tribus turques a son pendant exact dans un passage d'Agathias Skolastikos (livre V, chap. 24, éd. de Venise, p. 85, année 556) : παρῆσαν δὲ τοῖς Πέρσαις καὶ Οὖννοι Σάβειροι ἐπὶ μισθοφορᾷ προσβοηθήσοντες. Τοῦτο γὰρ τὸ γένος μέγιστον τέ ἐστι καὶ πολυάνθρωπον φιλοπόλεμόν τε ἐς τὰ μάλιστα καὶ ἁρπαλέον καὶ οἷον δὴ οὖν ἀεὶ τῶν ὀθνείων ἐφίεσθαι μισθοῦ τε ἕνεκα μόνου καὶ τῆς ἐπὶ τῇ λείᾳ ἐλπίδος, νῦν μὲν τούτοις νῦν δὲ ἐκείνοις, νῦν δὲ ἄλλῳ τῷ συμμαχεῖν καὶ ξυνδιακινδυνεύειν ἐς τἀναντία μεταβαλλόμενον. Πολλάκις μὲν γὰρ τοῖς Ῥωμαιόις πολλάκις δὲ τοῖς Πέρσαις κατ' αλλήλων παραττομένοις ξυνήραντο τοὺς ἀγώνας, ἐν ὀλίγῳ τῷ μεταξὺ χρόνῳ, ἐφ' ἑκατέρους τραπέντες καὶ μισθαρνήσαντες. Καὶ οὖν ἡ προτέρα μάχη κατὰ τῶν Περσῶν αὐτοῖς ἐπολεμήθη ὅτε πολλοῦς τῶν Διλιμνιτῶν ἐπελθόντας σφίσι κατέκτειναν ἐν τῇ νυκτομαχίᾳ, ὡς μοι ἕκαστα προδεδιήγηται. Ἐκείνου δὲ τοῦ ἔργου πέρας λάβοντος, ἀφίεντο μὲν ὑπὸ Ῥωμαίων τὰ συγκείμενα κομισάμενοι, πάλιν δὲ τοῖς ὀλίγῳ ἔμπροσθεν πολεμιωτάτοις ξυνείποντο, τυχὸν μὲν οἱ αὐτοί, τυχὸν δὲ ἕτεροι, Σάβειροι δὲ ὅμως ὄντες καὶ ἐκ τοῦ σφετέρου ἔθνους ἐς τὴν ξυμμαχίαν ἀπεσταλμένοι.

(70) Deux siècles plus tard, Sālim Abū l-'Alā, le secrétaire du calife Hišām ibn 'Abd al-Malik, dont les armées avaient subi de cuisantes défaites de la main des « Ḫazar » et des « Türgeš », faisait une remarque analogue à propos des Turcs :

as-Siyāsa al-ʿammīya, ms. Aya Sofya 4260, f. 60 v° : واعلم انهم لا يخافون القتل وهم يخافون الاسر. « Sache qu'ils (les Turcs) ne craignent pas d'être tués, mais qu'ils craignent la captivité ».

(71) Il n'est pas sans intérêt de noter que dans ces extraits du *Kārnāmağ*, seul le commandant des forteresses du « Bāb Ṣūl » porte le titre de « Marzbān ».

(72) En dépit du nombre très élevé et par conséquent suspect — rappelons que lors de leur descente en Italie les forces des Ostrogoths ne dépassaient pas de beaucoup le nombre de 20.000 guerriers (F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, p. 280) — il faudra bien entendre 50.000 guerriers avec leurs familles. En effet, par la suite, Ānūširwān précise qu'il s'agissait de 53.000 Turcs et qu'il garnit avec ces barbares toutes les frontières du Nord.

Quant au terme de *ʿayālāt* (les domestiques; Lane's *Dictionary* : « household »), en tenant compte des institutions des tribus turques nomades, il faudra entendre non pas des esclaves, mais des clans (*boy, oba*) appartenant à des tribus vaincues ou bien des clans restés isolés et obligés de se mettre sous la protection de *boy* plus puissants. Au sein de leur nouveau *boy*, ils constituaient des étrangers (*yat*) grevés de servitudes.

(73) A relever l'importance attribuée par Ānūširwān aux liens personnels entre le général et son armée. Ainsi que Christensen l'indiqua (*l. c.*, p. 444), de tels liens devaient aboutir à la formation d'armées de métier entièrement dévouées à leurs chefs et dangereuses pour la dynastie.

(74) وأتاني رسول خاقان الأكبر ورسول صاحب خوارزم ورسول ملك الهند والداور وكابلستان وصاحب سرنديب وصاحب كله وكثير الرسل وتسعة وعشرون ملكا. Ce passage, qu'on rapprochera de celui du premier épisode examiné à la note 2, mérite la plus grande attention. En l'an 568, alors que la puissance de Ḫosrō Ier était à son apogée et que la paix régnait encore entre la Perse et l'empire T'ou-kieu, les Annales officielles du royaume prétendaient qu'Ānūširwān avait reçu l'ambassadeur du Grand Ḫāqān des T'ou-kieu, celui du « Seigneur du Ḫwārizm » et celui d'un souverain puissant qui se parait du titre de roi de l'Inde, du Kābulistān et de Dāwar (région entre le pays des Ghours et le Zābulistān qui était le centre du culte du dieu « Sun » : voir Ghirsham, *Les Chionites-Hephtalites*, p. 106 et suiv.) et de Seigneur de Serendīb (la vallée inférieure de l'Indus; voir Taʿālibī, p. 615, et Balʿamī, trad. Zotenberg, II, 221) et de Kele (peut-être Kelāt dans le Beloutchistan).

On remarquera ce titre de « seigneur » correspondant au sanscrit *Śri*, qui figure aussi bien sur les monnaies des princes chionites du Sud de l'Hindou-Kouch que sur celles de certains princes t'ou-kieu (voir Ghirsham, *l. c.*, en particulier les monnaies 29-32, 44 et 45).

Il reste ainsi prouvé que deux principautés hephtalites avaient survécu à l'écrasement de l'ancien royaume. L'une dans la partie nord-occidentale, l'autre au Sud du Hindou-Kouch. C'est assez dire que la liste des provinces orientales reconquises par Ānūširwān et que l'on retrouve chez les auteurs musulmans (voir G. Widengren, *Xosrau Anošurvān*, etc., in *Orientalia Suecana*, I, p. 69-94,

en part. p. 86) manque de bases historiques. Au maximum, on pourra admettre que Ḫosrō avait réussi à imposer sa souveraineté aux princes hephtalites de l'Arachosie. En tout cas, il n'avait pas atteint la rivière de l'Indus, même pas celle de l'Oxus, car, de ce qu'Ānūširwān dira par la suite, il résulte clairement que les confins de l'Iran ne dépassaient guère, en 568, la région de Marw. On mesurera combien de prudence s'impose dans l'emploi des sources musulmanes qui, en général, dépendent du *Ḫodaynāmah,* un roman historique plutôt qu'une chronique officielle.

(75) Nul besoin de signaler l'exagération de ce passage. Il faut plutôt noter comment, à en juger par ce nombre de vingt-neuf rois qui ne pouvaient être que des seigneurs perses du Nord portant ce titre, une province aussi importante que l'Azarbaïdjān était entièrement dans la main de l'aristocratie féodale, à laquelle un texte officiel de l'Empire reconnaissait le titre de *šahrdār* (voir le passage examiné à la note 32).

Nous croyons que l'expression de *kuwar al-ḫarāǧ* s'explique précisément par la différence entre les régions confiées aux *kartār* (*ʿāmil*) et celles laissées dans la main des seigneurs locaux, les héritiers des anciennes dynasties locales (voir WIDENGREN, *Recherches,* p. 129, sur les titres syriaques de *rēšāne daṯrawātā* et *malkē*).

(76) Par analogie à un passage d'*as-Siyāsa al-ʿāmmīya,* nous croyons que ces « sept rangs » étaient des grades militaires (ms. Aya Sofya 4260, f. 37 v°) : من حسن تدبير المدبّر أن يصيّر جبده وأعوانه في الحرب في طبقات أنا مبيّنها (سبع طبقات انا مبيّنها ms. Paris, الصواب أن لا ترقّى احدا إلى طبقة بلا توسّط ما دونها وقد كثر مدح الفرس في هذا المعنى (B. N., Arabes 2422. « Une des mesures qu'un bon souverain doit prendre consiste, lors d'une guerre, à attribuer à ses soldats et à ses auxiliaires les sept grades que je vais indiquer. Une autre bonne règle est celle de n'élever personne à un grade avant qu'il soit passé à travers le grade inférieur. A ce propos on a loué beaucoup les Perses ».

Les sept grades, que l'auteur de cette *siyāsa* énumère quelques pages plus loin, étaient : 1° le *ṣāḥib al-liqāʾ* «le seigneur de la bataille», vraisemblablement un néologisme inventé par analogie à l'expression de *ṣāḥib ar-raʾy fī l-ḥarb;* 2° les *baṭrīq* (*patricius*); 3° l'*amīr;* 4° le *qāʾid;* 5° *mubāriza* « champion »; 6° le *ʿarīf* «le commandant de peloton»; 7° les soldats (*al-ǧund*). En dépit du caractère purement arabe de ces titres (la dignité de *baṭrīq* était attribuée sous les Omayyades aux roitelets chrétiens d'Arménie vassaux du calife), il reste probable que ce projet de réforme pour l'armée omayyade manquant de cadres solides (voir N. FRIES, *Das Heereswesen der Araber zur Zeit der Omayyaden*) ait été inspiré de l'ancienne Perse, ainsi que les paroles de l'auteur tout au moins le suggèrent.

Quant à l'expression de *ʾahl buyūtātihim,* qui dans les textes arabes indique souvent les familles nobles d'origine sassanide (voir MASʿŪDĪ, *Kitāb at-tanbīh,* et Ibn Ḥawqal cités par CHRISTENSEN, *l. c.,* p. 105), elle se rapporte ici de toute évidence à la noblesse turque, qu'*as-Siyāsa al-ʿāmmīya* appellera un

siècle et demi plus tard les *'ašrāf*. Il reste ainsi démontré que, parallèlement à la réduction de *boy* entiers au rang de *'ayāla*, un réseau de liens de dépendance personnelle s'était constitué au sein des peuples turcs déjà cinq siècles avant l'époque de Maḥmūd Kāšgarī et de Yūsuf Ḫāss Ḥāǧib, les premiers à nous révéler l'existence d'une féodalité turque nomade.

(77) وراست عليهم منهم واقطعتهم. On notera comment Ānūširwān respectait les anciens liens de dépendance entre ses nouveaux sujets. Nous verrons que les mêmes liens existaient parmi la noblesse perse et étaient reconnus et encouragés par l'autorité centrale (voir *Āyīn* d'Ardašīr, f. 161 r°).

(78) وكسوت اصحابهم واجريت عليهم الارزاق.

(79) On notera l'absence de toute allusion au Ṭoḫaristān, moins encore à la Ferghānā. Quant à la présence des forces perses dans le pays des Alains, elle était déjà connue par le guet-apens tendu par les troupes d'Ānūširwān à Zémarchos et aux ambassadeurs t'ou-kieu, qui l'accompagnaient dans son voyage de retour à Constantinople (Ménander PROTECTOR, *l. c.*, p. 810).

(80) Sans aucun doute le *marzbān* du « Bāb Ṣūl ».

(81) خاقان الأكبر : à n'en point douter, Istemi, le « Jabgu-Kağan » des T'ou-kieu occidentaux qui, à la rigueur, n'était pas le « Qagan suprême », puisqu'il reconnaissait encore comme ses suzerains les successeurs de « Bumin » (T'ou-men), le grand Qagan des T'ou-kieu orientaux. Néanmoins Istemi se trouvait placé à la tête d'une confédération de dix tribus (cinq tribus Tou-lou et cinq tribus Nou-che-pi, voir CHAVANNES, *Documents sur les T'ou-kieu occidentaux*, p. 197) et par conséquent pouvait être considéré comme le *ḫāqān al-'akbar*.

(82) C'est-à-dire Justin II. Les allusions d'Istemi aux assurances d'une assistance militaire que Justin II lui avait prodiguées, mais ne les avait pas tenues, prouve que cet épisode est postérieur à l'alliance turco-byzantine scellée par Zémarchos en 569. Il doit même être postérieur à l'offensive t'ou-kieu de 570, laquelle, d'après Ménandre, pénétra dans la Médie. Les mesures d'Ānūširwān pour mettre les villes du Ḫorāsān en état de résister à un siège et sa recommandation aux soldats de ne plus se laisser surprendre, confirme que l'armée perse venait de subir un revers sérieux. Elle ne peut se rapporter qu'à la campagne de 570, car Ménandre affirme bien qu'Istemi avait songé à entrer en guerre en 569, mais il ne mentionne aucun fait militaire important à cette date. Peut-être le « Yabgu » des T'ou-kieu avait-il été arrêté par le *limes* du Gurgān, ainsi que les sources arabes le prétendent. D'autre part la lettre conservée par le *Kārnāmağ* ne peut avoir été écrite que par Istemi, puisque son successeur, Tardou, repoussa les avances de l'ambassadeur Valentinos, envoyé en 576 pour la deuxième fois à la résidence des *yabgu*, et ouvrit même les hostilités contre les Romains dans la région du Bosphore. Et qui plus est, les paroles d'Ānūširwān indiquent qu'il craignait une attaque byzantine. Elles n'impliquent pas que la paix était déjà rompue entre l'Empire romain et la Perse. Dans ce cas, on ne comprendrait d'ailleurs pas qu'Istemi pût accuser Justin II de l'avoir abandonné. La lettre doit donc dater de l'année 571 ou de l'année 572, au cours desquelles, d'après

Ménandre (*l. c.*, p. 820, année 570; p. 904, année 975), des ambassadeurs byzantins s'étaient rendus réellement chez les T'ou-kieu, ainsi que la lettre du *yabgu* l'affirme. Notons enfin que le mécontentement d'Istemi envers son allié grec était réel, car les mêmes reproches furent adressés plus tard à Valentinos par Τουρξανδός (MIGNE, *Patr. Graec.*, t. 113, p. 904), ou Τουρξαδός selon une leçon meilleure des manuscrits (*Ungarische Jahrbücher*, X, p. 63, n. 3).

(83) Nous croyons lire : رجب.

(84) Nous n'avons pu déchiffrer le mot.

(85) خراسان. Nous supposons que, dans notre contexte, ce mot possède encore la signification de « partie orientale » de l'Empire, qui lui était propre en moyen perse.

(86) Nous croyons lire أشمّ.

(87) سكّان الأرض.

(88) فإنّهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج و سكّان البلدان. Nous retrouvons ici la distinction entre les *kuwar al-ḫarāǧ* et les autres parties de l'Empire, que déjà le passage examiné à la note 49 laissait entrevoir. En effet, on ne saurait traduire *sukkān al-buldān* par les « habitants des villes », puisque nous lisons un peu plus loin la phrase : « J'ai trouvé juste qu'il ne leur reste de leurs cultures que ce qui leur permettra de vivre et de cultiver leurs terres » (وعمروا به بلدانهم). Malheureusement, le discours d'Ānūširwān reste trop vague pour permettre de se faire une idée précise de la distinction entre ces deux catégories de terres. Néanmoins, il autorise la conjecture que les *'ahl al-ḫarāǧ* payaient leurs impôts à l'État tandis que les *sukkān al-buldān* les versaient directement aux seigneurs féodaux.

(89) و ذاك أهل الأرض والأرض.

(90) أهل الأرض و ذوو الخراج. Voir la note 88. Par la suite Ānūširwān indiquera ces deux classes par le terme de *'ahl al-ḫarāǧ*, peut-être parce que, pratiquement, elles étaient frappées par les mêmes redevances.

(91) الأساورة. Nous traduisons « chevaliers » et non pas « cavaliers » en vue du fait incontestable qu'à l'époque sassanide ce terme indiquait une classe de la noblesse (voir G. WIDENGREN, *Recherches*, p. 170-176).

(92) السير والسنن.

(93) C'est-à-dire Guštasp, d'après l'épopée iranienne le cinquième roi de la dynastie des « Kayān » et qui, le premier, embrassa la religion de Zoroastre.

(94) En dépit de l'intolérance d'Ānūširwān envers ses sujets perses, d'ailleurs dictée plutôt par des raisons politiques que religieuses, ces déclarations ne sont pas déplacées dans la bouche d'un roi qui accorda sa protection aux philosophes grecs néo-platoniciens et établit des contacts culturels avec l'Inde. L'auteur du *Kārnāmaǧ* devait approuver cette politique d'ouverture aux influences des civilisations étrangères, car, à la fin de la « ḫuṭbah » il attribue à « Ānūširwān une

dernière recommandation : (p. 215, l. 6) «... Vous devez aider les pauvres, donner hospitalité aux voyageurs sur les routes. Soyez généreux envers les voisins (habitant autour de vous); entretenez de bons rapports avec les étrangers établis dans votre pays. Ils sont sous ma protection. Ne les frappez pas d'impositions: ne commettez pas d'injustices à leur égard; ne les opprimez pas; ne les réduisez pas à la misère. Vous les pousseriez à la révolte. Soyez patients avec eux, s'ils vous causent quelque tort. Observez vos devoirs et vos engagements. Maintenez les coutumes que je vous ai prescrites. Je n'ai jamais vu un souverain, un peuple périr si ce n'est que parce qu'ils les avaient rejetées... ».

عهد أردشير بن بابك

نسخة عهد اردشير بن بابك (١)

بسم الله الرحمن الرحيم (٢) .

من ملك الملوك اردشير (٣) بن بابك الى من يخلفه بعقبه من ملوك فارس السلام عليكم (٤).

والعاقبة ، أمّا بعد (٥) فانّ صيغ (٦) الملوك على (٧) غير صيغ (٦) الرعيّة فالملك يطبعه (٨) العزّ والامن والسرور (٩) والقدرة على طبائع (١٠) الانفة والجراءة والبطر والعبث (١١). ثمّ له (١٢) كلّما ازداد فى العمر تنفّسا وفى الملك سلامة زيادة فى (١٣) هذه الطبائع الاربع (١٤) حتّى تسلّمه (١٥) الى سكر السلطان الذى هو أشدّ من سكر الشراب فينسى النكبات والعثرات والغير والدوائر وفحش تسلّط الايام ولؤم (١٦) غلبة الدهر فيرسل يده ولسانه بالقول والفعل . وقد قال الاوّلون منّا :

« عند حسن الظنّ بالايّام يحدث (١٧) الغير والعثار (١٨) . »

* A (آ) Ms. Aya Sofya (*Tağārib al-'umam; Gibb Memorial,* vol. I, p. 99.
K (ك) Ms. Köprülü 1608, f. ١٤٦ آ.
M (م) *Muntaḫab min 'ahdi Azdašīri bni Bābak* (*Rasā'il al-bulağā'*, Le Caire, 1913).
N (ن) *Nihāyat al-'arab fī 'aḫbāri-l-Furs wa-l-'Arab* (ms. Cambridge, Qq 225, f. 99 v°).

(١) ك. – (٢) آ باسم ولىّ الرحمة. – (٣) م ازدشير. –(٤) آ ، ك السلم. – (٥) « أمّا بعد » نقص فى ك. – (٦) ك ضيع. – (٧) « على » نقص فى ك. – (٨) ك ، آ يطبع ، ك يطبعه. – (٩) « والسرور » نقص فى ك. – (١٠) ك الطبائع. – (١١) آ العيث. – (١٢) « له » نقص فى آ . – (١٣) آ « زاده ». – (١٤) آ الاربعة. – (١٥) آ ، ك تسلمه. – (١٦) آ ، ك لوم. – (١٧) آ تحدث. – (١٨) « و العثار » نقص فى آ.

وقد كان من أولئك (١) الملوك من يذكره عزّه الذلّ وأمنه الخوف وسروره الكآبة وقدرته المعجزة. فاذا هو جامع بين (٢) بهجة الملوك (٣) وفكره بالسوقة (٤) ولا حزم إلاّ فى جمعهما (٥) (٦).

اعلموا انّ الذي انتم (100) لاقوه (٧) هو الذى لقيته (٨) وانّ الامور (٩) بعدى واردة عليكم بمثل الذى وردت به علىّ (١٠) فيأتيكم السرور والأذى فى الملك من حيث أتيانى وانّ منكم (١٤٧ آ) من سيركب الملك صعبا فيمنى (١١) من شماسه وجماحه وخبطه واعتراضه بمثل الذى (١٢) منيت به وانّ (١٣) منكم من سيرث الملك عن الكفاة والمذلّلين له مركبه وسيجرى على (ارسال) (١٤) لسانه ويلقى فى قلبه (١٥) أن قد فرغ له وكفى واكتفى وفرغ للسعى فى (١٦) العبث والملاهى وانّ من قبله من الملوك (١٧) الى التوطيد له أجروا وفى التمكين له سعوا وانّه (١٨) قد خصّ بما (١٩) حرموا واعطى ما منعوا فيكثر ان يقول معلنا وسرّا. « خصّوا بالعناء (٢٠) وخصصت بالدعة وقدم من قبلى فى الغرر (٢١) وخلّفت (٢٢) فى الثقة. »

وهذا الباب من الابواب التى يكثر (٢٣) بها سكور الفساد ويهتاج (٢٤) بها قرائن (٢٥) البلاء ويعمى (٢٦) البصير عن لطيف ما ينهتك من الامور فى ذلك.

(١) « اولئك » نقص فى آ. — (٢) « بين » نقص فى ك. — (٣) « وقدرته ... الملوك » نقص فى آ. — (٤) آ نظره (نظرة ؟) بالسوق. — (٥) آ جميعها. — (٦) م « وأفضل الملوك الذى يتذكّر فى عزّه الذلّ وفى أمنه الخوف وفى قدرته العجز فيجمع بين بهجة الملوك وحذر الرعيّة ولا خير الاّ فى جمعهما ». — (٧) آ لاقون بعدى، ك لا قوة، ن لا قوة من الأمور. — (٨) آ، ك لقينى، ن لقيت مثله. — (٩) آ من لامور وهى، ن وأنّ الاشياء. — (١٠) « بمثل ... علىّ » نقص فى آ. — (١١) ك فيمنّى. — (١٢) « الّذى » نقص فى ك. — (١٣) « انّ » نقص فى آ. — (١٤) آ، ك على لسانه. — (١٥) ك فى أمنيته. — (١٦) ك السعى و. — (١٧) « من الملوك » نقص فى ك. — (١٨) آ ان. — (١٩) ك بما قد. — (٢٠) آ العمل. — (٢١) آ وقدّموا قبل الى الغرر. — (٢٢) ك خلّقت. — (٢٣) آ تكسر؟. — (٢٤) آ تهاج. — (٢٥) آ قربات. — (٢٦) آ يعشى ؟

فإنّا قد رأينا الملك الرشيد السعيد المنصور الميمون (١) المظفّر (101) الحازم فى الفرصة البصير بالعورة اللطيف بالشبهة المبسوطة له (٢) فى العلم والعمر يجتهد فلا يعرو (٣) صلاح ملكه حياته الاّ ان يتشبّه متشبّه بعده (٤) ورأينا الملك القصير عمره (٥) القريبة مدّته اذا كان سعيه بارسال اللسان بما قال واليد بما عملت بغير صواب (ال)تدبير (٦) أفسد واستفد (٧) جميع ما قدّم له من الصلاح من قبله (٨) وخلّف (٩) المملكة خرابا على من بعده.

وقد علمت انّكم ستبلون مع الملك بالاولاد والازواج والقرناء والوزراء والاخدان (١٠) والاصحاب والانصار والاعوان والمتنصّحين و(١١) المتقرّبين والمضحكين والمتزيّنين (١٢) والمترنّمين (١٣) والمستهزئين (١٤). كلّ هؤلاء إلاّ قليلا ان (١٤٧ ب) يأخذ لنفسه أحبّ اليه من ان يعطى منها. انّما عمله لسوق يومه وحياة غده (١٥) فنصيحته الملوك فضل نصيحته لنفسه (١٦) وغاية الصلاح عنده صلاح نفسه وغاية الفساد عنده فساد نفسه (١٧)، يجعل نفسه هى العامّة ويجعل (١٨) العامّة هى الخاصّة. فاذا (١٩) خصّ (٢٠) بنعمة دون الناس فهى عنده نعمة عامّة واذا عمّ (102) الناس بالنصر (٢١) على العدوّ والعدل فى البيضة والأمن على الحريم والحفظ للاطراف والرأفة من الملك والاستقامة من الملك ولم يخصص (٢٢) من ذلك بما يرضيه، سمّى تلك النعمة نعمة (٢٣) خاصّة. ثمّ اكثر شكيّة (٢٤) الدهر ومذمّة الأمور يقيم (٢٥)

(١) آ المكفّى. — (٢) آ اللطيف المبسوط، ن المبسوط بالعلم. — (٣) ك يالو (٤) بعده نقص فى آ. — (٥) ك القصير العمر. — (٦) آ بغير تدبير مدرك. — (٧) « استفد » نقص فى آ. — (٨) آ قدم له من الصلاح قبله. — (٩) آ يخلّف. — (١٠) ك أحدان. — (١١) ك من. — (١٢) « المتزيّنين » نقص فى ك. — (١٣) « المترنّمين » نقص فى آ. — (١٤) « المستهزئين » نقص فى آ. — (١٥) ك عده. — (١٦) ك ينصح الملوك من فضل نصحه (كذا) لنفسه. — (١٧) آ فسادها. — (١٨) « يجعل » نقص فى آ. — (١٩) آ فان. — (٢٠) ك حصّ. — (٢١) آ بالخير. — (٢٢) ك يخصّص. — (٢٣) ك نقمة. — (٢٣) ك سكية. — (٢٥) ك تقيم.

Seminar für 37 68 * Freie Universität * Berlin Iranische Philologie

للسلطان سوق المودّة ما أقام له سوق الأرباح. ولا يعلم ذلك الوزير والقرين انّ فى التماس الربح على السلطان فساد جميع الأمور(١).
وقد قال الأوّلون منّا :

« رشاد الوالى خير(٢) للرعيّة من خصب الزمان. »

واعلموا انّ الملك والدين اخوان توءمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه لانّ الدين أسّ الملك والملك حارس الدين (٣) فلا بدّ للملك من أسّه ولا بدّ للدين من حارسه لانّ (٤) ما لا حارس له ضائع و (٥) ما لا أسّ (٦) له مهدوم. وانّ رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة. أيّاكم الى دراسة الدين وتأوّله والتفقّه (٧) فى الدين فيحملكم الثقة بعزّة الملك (٨) على التهاون بهم فتحدث (٩) فى الدين (١٠) رئاسات مستسرّات فيمن قد (١١) وترتم وجفوتم (١٢) (103) وحرمتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعيّة (١٣) وحشو العامّة واعلموا انّه (١٤) لم (١٤٨ آ) يجتمع رئيس فى الدين مسرّ ورئيس فى الملك معلن فى مملكة واحدة قطّ إلاّ انتزع الرئيس فى الدين ما فى يد الرئيس فى الملك (١٥) لانّ الدين أسّ والملك عماد (١٦) وصاحب الأسّ أولى بجميع (١٧) البنيان من صاحب العماد (١٨).

وقد مضى قبلنا ملوك كان الملك منهم يتعهّد الجملة بالتفسير (١٩) والجماعات بالتحصيل (٢٠) والفراغ بالاشغال كتعهّده (٢١) جسده بقصّ

(١) ك انّ الوضيعة فى الاتماس الربح على السلطان. — (٢) ك حير. — (٣) آ لانّ الدين أس الملك وعماده وصار الملك بعد حارس الدين. — (٤) آ فانّ. — (٥) آ وانّ. — (٦) ك أمن. — (٧) ك، ك النفقة. — (٨) « وتأوّله ... الملك » نقص فى آ. — (٩) ك فيحدث. — (١٠) ك فى الناس. — (١١) « قد » نقص فى ك. — (١٢) ك حفوتم. — (١٣) « الناس و» نقص فى ك. — (١٤) « اعلموا انّه » نقص فى آ. — (١٥) ك فى يد الرئيس فى المملكة من الملك، م فما اجتمع الناس على رئيس فى الدين الاّ انتزع ما فى يد الملك من ملكه. — (١٦) ك عماده. — (١٧) آ بجمع. — (١٨) ك عمار. — (١٩) ك بالتفتيش. — (٢٠) آ بالمصيل، ك الجماعة بالتحصيل، م فتعهدوا طبقات الناس وتفقّدوا جماعاتهم فان فيهم من قد حقرتم وجفوتم. — (٢١) ك كتعهّد.

IMPRIMERIE NATIONALE.

فضول الشعر والظفر وغسل الدرن والعمر ومداواته ما ظهر من الأدواء وما بطن. وقد كان من اولائك الملوك من صحّة ملكه أحبّ اليه من صحّة جسده وكان بما يخلّفه من الذكر المحمود بعده (١) أفرح وأبهج منه (٢) بما يسمعه بأذنه فى حياته فتتابعت تلك الأملاك بذلك كأنّهم (٣) ملك واحد وكأنّ ارواحهم روح واحدة يمكّن (٤) أوّلهم لآخرهم ويصدّق آخرهم لأوّلهم يجتمع أنباء أسلافهم ومواريث أرائهم (٥) وصناعات عقولهم (٦) عند الباقين (٧) منهم بعدهم وكأنهم جلوس (104) معهم (٨) يحدثونهم ويشاورونهم (٩) حتّى كان على رأس دارا بن دارا ما كان وغلبه الاسكندر على ما غلب عليه من ملكنا وكان افساد أمرنا وتفريقه جماعتنا وتخريبه عمران مملكتنا أبلغ له فيما أراد من سفك دمائنا.

فلمّا أذن الله فى جمع مملكتنا ودولة أحسابنا كان من ابتعاث (١٠) الله ايّانا ما كان وبالاعتبار تتّقى العثار (١١) ومن يخلفنا (١٢) أوجد للاعتبار (١٣) منّا لمّا استدبروا من اعاجيب ما أتى علينا.

واعلموا ان سلطانكم انّما هو على أجساد الرعيّة ولا سلطان الملوك على القلوب (١٤٨ ب) واعلموا انّكم ان غلبتم الناس على ذات أيديهم فلن تغلبوهم على عقولهم واعلموا انّ العاقل المحروم (١٤) سالّ عليكم لسانه وهو أقطع سيفيه وانّ أشدّ ما يضرّكم به (١٥) من لسانه ما صرّف الحيلة فيه الى الدين فكان بالدين يحتجّ وللدين فيما يظهر يغضب فيكون للدين بكآؤه (١٦) واليه دعاؤه ثمّ (١٧) هو أوجد للتابعين والمصدّقين والمناصحين والموازرين (105) منكم لانّ بغضة الناس موكّلة بالملوك ورحمتهم ومحبّتهم

(١) « بعده » نقص فى T. — (٢) « منه » نقص فى ك. — (٣) ك حتّى كانّهم. — (٤) ك يمكن. — (٥) ك أبائهم. — (٦) T لعقولهم. — (٧) T عند الباقى. — (٨) T معه. — (٩) T يحدّثونه ويشاورونه. — (١٠) ك انبعاث. — (١١) ك العثاد، T الغير. — (١٢) ك تخلّفنا. — (١٣) ك الاعتبار. — (١٤) « محروم » نقص فى T. — (١٥) T يضرّ بكم به. — (١٦) ن نكاؤه، T بكاؤه، ك بكاوه. — (١٧) « ثمّ » نقص فى T.

موكّلة بالضعفاء المغلوبين. وكان من قبلنا من الملوك يحتالون لعقول من يحذرون بتخريبها فانّ العاقل (١) لا تنفعه (٢) جودة (٣) لخيرته (٤) اذا صيّر عقله (٥) مواتا (٦) خرابا وكانوا يحتالون للطاعنين بالدين (٧) على الملوك فيسمّونهم المبتدعين فيكون الدين هو الذى (٨) يقتلهم ويريح الملوك (٩) منهم. ولا ينبغى للملك ان يعترف للعباد والنسّاك (١٠) بان (١١) يكونوا أولى بالدين ولا أخدب (١٢) عليه ولا أغضب له منه ولا ينبغى ان يدع النساكّ بغير الامر والنهى لهم فى نسكهم ودينهم (١٣) فانّ خروج النسّاك (١٤) من الأمر والنهى عيب على الملوك (١٥) وعيب على المملكة وثلمة يستبينها الناس (١٦) بيّنة الضرر للملك ولمن بعده.

واعلموا انّ مصير الوالى الى (١٧) غير أخدانه وتقريبه غير وزرائه فتح لأبواب الأنباء (١٨) المحجوب عنه علمها. وقد قيل :

« اذا استوحش الوالى ممّن لم (106) يوطّن نفسه عليه أطبقت عليه ظلم الجهالة. »

وقد قيل :

« أخوف ما تكون العامّة ، آمن ما تكون الوزراء (١٩). »

واعلموا انّ دولتكم انّما (٢٠) تؤتى من مكانين ، احدهما غلبة بعض (١٤٩ آ) الأمم المخالفة لكم والآخر فساد دينكم ولن يزال حريمكم من الأمم محروسا ودينكم من غلبة الاديان محفوظا ما عظّمت فيه الولاة وليس تعظيمهم بترك كلامهم ولا اجلالهم بالتنحّى عنهم ولا المحبّة لهم بالمحبّة لكلّ ما (٢١) يحبّون ، ولكن تعظيمهم تعظيم أديانهم

(١) ك العقل. — (٢) آ نفعه. — (٣) « جودة » نقص فى آ. — (٤) آ ، ك خيزته؟ — (٥) « عقله » نقص فى ك. — (٦) « مواتا » نقص فى آ. — (٧) ك فى الدين. — (٨) ك فيكون الذين الذى. — (٩) ك الملك. — (١٠) ك المتبتّلين. — (١١) آ ان. — (١٢) ك أحدب. — (١٣) « ودينهم » نقص فى آ. — (١٤) آ وغير النسّاك. — (١٥) ك الملك. — (١٦) آ يتسنّمها. — (١٧) ك تصير الوالى على. — (١٨) « الانباء » نقص فى آ. — (١٩) ك يكون الوزير. — (٢٠) « انّما » نقص فى آ. — (٢١) ك من.

وعقولهم واجلالهم اجلال منزلتهم من الله سبحانه (١) ومحبّتهم محبّة اصابتهم وحكاية الصواب عنهم واعلموا انّه لا سبيل الى ان يعظّم إلاّ باصابة (٢) السياسة ورأس اصابة السياسة ان يفتح الوالى لمن قبله من الرعيّة بابين ، احدهما باب رقّة ورأفة (٣) ورحمة وتبرّع (٤) وبذل وتحنّى والطاف (٥) ومواساة (٦) وبشر وتهلّل (٧) وعفو (٨) وانبساط وانشراح والآخر باب غلظة وقسوة وجفاء (٩) وخشية وتعنّت (١٠) (107) وامساك ومباعدة واقصاء ومخالفة (١١) وقطوب ومنع وانقباض ومحقرة الى ان يبلغ القتل. ولم أسمّ (١٢) هذين البابين (١٣) باب رفق وباب عنف ولكنّى سمّيتها جميعا بابى رفق (١٤) واعلموا (١٥) انّ (١٦) فتح باب المكروه مع باب السرور (١٧) أوشك لاغلاقه (١٨) حتّى لا يبتلى أحد به (١٩) واعلموا (٢٠) انّ فى الرعيّة الاهوآء الغالبة للرأى والفجور المستثقل (٢١) للدين والسفلة الحنقة على الوجوه بالنفاسة والحسد (٢٢) ما لا بدّ معه من (٢٣) أن يقرن بباب (٢٤) الرأفة باب الغلظة وبباب الاستبقآء باب (٢٥) القتل. واعلموا انّ الوالى قد يفسد (٢٦) بعض الرعيّة من حرصه على صلاحها وقد يغلظ عليها من شدّة رأفته بها (٢٧) وقد يقتل منها (٢٨) من حرصه على حياتها واعلموا انّ قتالكم الاعداء من الأمم قبل قتالكم الأدب من أنفس رعيّتكم (١٤٩ ب) ليس بحفظ ولكنّه اضاعة وكيف يجاهد العدوّ بقلوب مختلفة وأيد متعادية.

(١) « سبحانه » نقص فى آ. — (٢) آ بالاصابة فى السياسة. — (٣) « رأفة » نقص فى آ. (٤) ك ترع. — (٥) ك آلطاف. — (٦) « وتبرّع ... مواساة » نقص فى آ. — (٧) ك تهلك. — (٨) « وعفو» نقص فى آ. — (٩) ك جفا ، « وقسوة وجفآء » نقص فى آ. — (١٠) « وتعنّت » نقص فى ك. — (١١) « ومخالفة » نقص فى آ. — (١٢) آ واعلموا انّى لم أسمّ. — (١٣) آ هذا الباب. — (١٤) ك باب رفق. — (١٥) « واعلموا » نقص فى آ. — (١٦) آ لأنّ. — (١٧) آ ، ك الشرور (كذا) — (١٨) آ لغلقه. (١٩) ك احديه. — (٢٠) « واعلموا » نقص فى آ. — (٢١) ك المستقبل. — (٢٢) « بالنفاسة والحسد » نقص فى ك. — (٢٣) « من » نقص فى آ. — (٢٤) ك باب. — (٢٥) « باب » نقص فى ك. — (٢٦) آ وقد يفسد الوالى. — (٢٧) آ عليها رقّة لها. — (٢٨) آ فيها.

قد علمتم انّ الذى بنى عليه الناس (108) وجبلت (١) عليه (٢) القلوب والطبائع (٣) حبّ الحياة وبغض (٤) الممات وانّ الحرب تباعد من الحياة وتدنّى من الموت (٥) فلا دفع ولا منع ولا صبر ولا محاماة مع هذين (٦) إلاّ بأحد وجهين. امّا نيّة (٧) والنيّة ما لن يقدر عليه الموالى عند الناس بعد النيّة التى تكون فى أولّ الدولة (٨) وامّا بحسن الأدب واصابة السياسة.

واعلموا انّ بدء (٩) ذهاب الدول يبدؤ من قبل اهمال الرعيّة بغير اشغال (١٠) معروفة ولا أعمال معلومة واذا نشأ (١١) الفراغ تولّد منه النظر فى الأمور والفكر فى الأصول. فاذا نظروا فيها نظروا فيها (١٢) بطبائع مختلفة فتختلف (١٣) بهم المذاهب. ثمّ (١٤) يتولّد من اختلاف مذاهبهم تعاديهم وتضاغنهم وهم مع ذالك مجتمعون فى اختلافهم على بغض الملوك ، لانّ كلّ صنف منهم (١٥) انّما يجرى الى (١٦) فجيعة الملك لملكه (١٧) ولكنّهم لايجدون (١٨) سلّما الى ذلك أوثق (١٩) من الدين ولا أكثر اتباعا ولا أعزّ امتناعا ولا أشدّ على الناس صبرا (٢٠). ثمّ يتولّد من تعاديهم (109) انّ الملك لا يستطيع جمعهم على هوى واحد. فاذا انفرد ببعضهم فهو عدوّ لبقيّتهم (٢١). ثمّ يتولّد من عداوتهم كثرتهم فانّ من شأن العامّة الاجتماع على استثقال الولاة (٢٢) والنفاسة عليهم لانّ فى الرعيّة المحروم والمضروب والمقام عليه وفيه وفى حميمه (٢٣) الحدود والداخل عليه بعزّ الملوك الذلّ (٢٤) فى نفسه

(١) ك حليت. — (٢) « عليه » نقص فى ك. — (٣) آ عليه الطباع. — (٤) ك بعض. — (٥) « وانّ ... الموت » نقص فى آ. — (٦) آ هذا. — (٧) ك النيّة. — (٨) ك والنيّة امّا ان يقدر الوالى عليه عند الناس بعد النيّة تكون فى أوّل الدولة. — (٩) « بدء » نقص فى ك. — (١٠) ك اشتغال. — (١١) ك نشا، آ فشا. — (١٢) آ فيه، « فيه » نقص فى ك. — (١٣) ك فيختلف. — (١٤) « ثمّ » نقص فى آ. — (١٥) ك كلّ واحد منهم. — (١٦) ك على. — (١٧) آ بملكه. — (١٨) ك لم يجدوا. — (١٩) ك بأوثق. — (٢٠) « ولا... صبرا » نقص فى ك. — (٢١) آ لبقيته، ك لبعض. — (٢٢) ك للولاة. — (٢٣) آ المقام عليه وفيه وفى حميمه ، ك المقام فيه فى حميمه. — (٢٤) ك الدله.

وخاصّته (١). فكلّ هؤلاء يجرى (٢) الى متابعة أعداء الملك. ثمّ يتولّد من كثرتهم ان يجبن الملك عن الاقدام عليهم. فانّ اقدام الملك على جميع الرعيّة (١٥٠ آ) تغرير بملكه (٣) ونفسه. ثمّ يتولّد (٤) من جبن الملوك (٥) عن تأديب العامّة تضييع الثغور التى فيها الأمم (٦) من ذوى الدين وذوى البأس لأنّ الملك اذا (٧) سدّ الثغور بخاصّته المناصحين له (٨) خلت به العامّة المعادية الحاسدة المنافسة. وان التمس (٩) لم يعد (١٠) بذلك تدريبهم (١١) فى الحرب (١٢) وتقويتهم بالسلاح (١٣) وتعليمهم المكائد (١٤) مع البغضة (١٥). فهم عند ذلك أقوى عدوّ وأحضره وأخلقه بالظفر (١٦). ولا بدّ من استطراد (110) هذا كلّه اذا ضيّع اوّله. فمن ألفى منكم الرعيّة من بعدى وهى على حال أقسامها الأربع (١٧) التى هى أصحاب الدين والحرب والتدبير والخدمة (١٨). منها (١٩) الأساورة صنف (٢٠) والعباد والنسّاك وسدنة بيوت (٢١) النيران صنف والكتّاب والمنجّمون والأطبّاء صنف والمهّان والتجّار والزرّاع صنف (٢٢) فلا يكونّن باصلاح جسده أشدّ اهتماما منه باحياء تلك الحالة (٢٣) وتفتيش ما يحدث فيها من الداخلات (٢٤). فلا (٢٥) يكونّن لانتقاله عن الملك باجزع منه لانتقال صنف من هذه (٢٦) الأصناف الى غير مرتبته لأنّ تنقّل (٢٧) الناس عن مراتبهم سريع فى نقل الملك عن ملكه امّا الى خلع وامّا الى قتل. فلا يكونّن الملك (٢٨) من شىء من هذه (٢٩) الأشياء بأوحش منه (٣٠) من

(١) ك حامته. — (٢) ك تجرى. — (٣) ك لملكه. — (٤) آ وتوأر. — (٥) آ الولاة. (٦) « التى فيها... البأس » نقص فى ك. — (٧) آ ان. — (٨) آ له و. (٩) « الحاسدة... التمس » نقص فى آ. — (١٠) آ يعد. — (١١) ك تذريبهم. — (١٢) فى الحروب. — (١٣) آ فى السلاح. — (١٤) آ المكيدة. — (١٥) ك بعضة. — (١٦) ك للظفر. — (١٧) آ ك الأربعة. — (١٨) « التى... الخدمة » نقص فى ك. — (١٩) آ من ذلك. — (٢٠) ك صيف. — (٢١) « بيوت » نقص فى آ. — (٢٢) آ والزرّاع والمهان او التجار صنف. — (٢٣) آ الحال. — (٢٤) آ الدخلات. — (٢٥) آ ولا. — (٢٦) « هذه نقص » فى ك. — (٢٧) ك بنقل. — (٢٨) « الملك » نقص فى آ. — (٢٩) « هذه » نقص فى آ. — (٣٠) آ نية.

رأس صار ذنبا أو (١) ذنب صار رأسا أو يد مشغولة أحدثت فراغا أو كريم ضريرا (٢) أو لئيم مرحا (٣). فانّه يتولّد من تنقّل الناس عن حالاتهم ان يلتمس كلّ أمرىء منه أسنى وأنفس من مرتبته (٤) (111). فاذا انتقل عنها (٥) أوشك ان يرى أسنى (٦) ممّا انتقل اليه فيغبط (٧) وينافس فيه (٨). وقد علمتم انّ من الرعيّة أقواما ، هم أقرب الناس من الملوك حالا (٩) وفى تنقّل الناس عن حالاتهم مطمعة للذين (١٠) يلون الملوك فى الملك (١١) (١٥٠ ب) ومطمعة للذين (١٢) دون الذين (١٢) يلون الملوك فى تلك الحال وهذا (١٣) لقاح بوار الملك (١٤).

ومن الفى منكم الرعيّة وقد ضاع (١٥) أوّل أمرها فألفاها فى (١٦) اختلاف من الدين واختلاف من المراتب وضياع من الأمر (١٧) وكانت به على المكاثرة قوّة فليكاثر بقوّته ضعفهم وليناهز الأخذ بكظامهم (١٨) قبل ان يأخذوا بكظمه (١٩) ولا يقولنّ « أخاف العسف » فانّما يخاف العسف من يخاف (٢٠) جريرة العسف على نفسه (٢١). فامّا اذا كان العسف لبعض الرعيّة صلاحا لبقيتها وراحة له ولمن (٢٢) بقي معه من الرعيّة (٢٣) من النغل والدغل والفساد فلا يكونّن الى شىء بأسرع منه (112) الى ذلك. فانّه ليس نفسه ولا أهل موافقة يعسف ولكنّما (٢٤) يعسف عدوّه.

ولكنمّا (٢٥) من ألفى منهم الرعيّة فى حال من فسادها ولا يرى

(١) ك و. — (٢) آ، ك ضرير. — (٣) آ، ك مرح. — (٤) آ أشياء فوق مرتبته. — (٥) « عنها » نقص فى آ. — (٦) آ أشيا أرفع. — (٧) ك فيغبط به. — (٨) « فيه » نقص فى آ. — (٩) ك أقرب الى الناس حالا من الملوك. — (١٠) ك للدين. — (١١) « فى الملك » نقص فى آ. — (١٢) ك الدين. — (١٣) ك فهو. — (١٤) « الملك » نقص فى آ. — (١٥) آ أضيع. — (١٦) آ فالقاها في ، ك فالقاها على. — (١٧) ك صناع من الأمر، آ صاع من العامّة. — (١٨) آ واليبادر بالأخذ باكظامهم. — (١٩) آ قبل ان يبادروا بالأخذ بكظمه. — (٢٠) ك خاف. — (٢١) « على نفسه » نقص فى ك. — (٢٢) ك للملك ومن. — (٢٣) « من الرعيّة » نقص فى ك. — (٢٤) ك فانّه ليس نفسه بعسف ولا أهل موافقته وانّما. — (٢٥) « لكنّما » نقص فى ك.

بنفسه (١) عليها قوّة فى صلاحها فلا يكونّن لقميص قمل بأسرع خلعا منه لما لبس (٢) من ذلك الملك فليأته (٣) البوار اذا أتاه وهو غير مذكور بشؤم ولا منوّه به (٤) فى دناه (٥) ولا مهتوك به (٤) ستر (٦) ما فى يده.

واعلموا انّ منكم من سيستريح (٧) الى اللهو والدعة. ثم يديم من ذلك ما يورثه خلقا وعادة فيكون ذلك لقاح بوار (٨) لا لهو فيه ونعت (٩) لا خفض فيه مع الهجنة فى الرأى والفضيحة فى الذكر. وقد قال الأوّلون منّا (١٠) :

« لهو رعيّة الصدق بتقريظ (١١) الملوك ولهو ملوك الصدق (١٢) بالتودّد الى الرعيّة. »

واعلموا انّ من شاء منكم ألاّ يسير بسيرة إلاّ قرظ (١٣) له فعل وانّ (١٤) من شاء منكم بعث العيون على نفسه فاذكاها (١٥) ، فلم تكن الناس بعيب نفوسهم بأعلم منه بعيبه (١٦) ، فعل (١٧). واعلموا انّه ليس (١٨) منكم (113) ملك إلاّ كثير التذكّر لمن يلى الأمر بعده.

ومن (١٥١ آ) فساد (١٩) الرعيّة نشر أمر ولاة العهد (٢٠). فانّ ذلك من الفساد انّ أوّله دخول عداوة ممضّة بين الملك وولى عهده. وليس يتعادى متعاديان بأشدّ من ان يسعى كلّ (٢١) أحدهما فى قطع سول صاحبه. وهكذا الملك وولى عهده ، لا يسرّ الأرفع أن يعطى هذا الأوضع (٢٢)

(١) ك لنفسه. — (٢) ك ليس. — (٣) آ وليأته. — (٤) « به » نقص فى ك. — (٥) آ دنياه. — (٦) آ ستر؟. — (٧) آ يستريح. — (٨) آ جدّ. — (٩) ك نصبا. — (١٠) ك منها. — (١١) ك بنفريظ، ن بتقريظ ، آ لتفريط. — (١٢) ك الصدر. — (١٣) آ قرظت ، ك فرط. — (١٤) « انّ » نقص فى آ. — (١٥) ك ادكاها. — (١٦) ك فلم يكن الناس يعيبه نفسه أعلم منه يعيب نفسه. — (١٧) « فعل » نقص فى آ امّا فى م : « وخير الملوك من بعث العيون على نفسه ليعلم عيوبها فيكون أعلم بعيوب نفسه من غيره ثمّ يجتهد فى مداواة عيب بعد عيب حتّى لا يجد أحد فيه مطعنا فهذا الذى تمّت سيادته ». — (١٨) آ ثمّ ليس. — (١٩) ك افساد. — (٢٠) آ امور ولاة العهود. — (٢١) « كلّ » نقص فى ك. — (٢٢) « هذا » نقص فى آ امّا فى ك : « هذا الاّ وضع ».

سوله فى النماء (١) ولا يسرّ هذا الاوضع (٢) ان يعطى الأرفع (٣) سوله فى البقاء. ومتى يكن (٤) فرح أحدهما فى الرا حةمن صاحبه يدخل كلّ أحد منهما وحشة من صاحبه فى طعامه وشرابه ومتى تباينا (٦) بالتهمة يتّخذ (٧) كلّ أحد منهما أحبّاء (٨) وأخوانا وأهلا. ثمّ يدخل كلّ أحد منهما (٩) ذعراً (١٠) على أحبّاء صاحبه. ثمّ تنساق الأمور الى (١١) هلاك أحدهما لما لا بدّ له من الفناء النازل (١٢) فتفضى (١٣) الأمور الى الآخر. وهو حنق على جيل من الناس يرى انّه موتور ان لم يحرمهم ويضعهم وينزل بهم التى كانوا يريدون انزالها به (١٤). فان (١٥) ارضى (١٦) بعض الرعيّة واسخط بعضا على هذه الجهة (114)، تولّد من ذلك ضغن وسخط من الرعيّة (١٧). ثمّ ترامى (١٨) الى بغض (١٩) ما أحذر عليكم بعدى ولكن لينظر (٢٠) الوالى (٢١) منكم لله و(٢٢) للرعيّة و(٢٢) لنفسه. ثمّ ليختب (٢٣) ولى العهد من بعده ثم ليكتب اسمه فى أربع صحائف ويختمها (٢٤) بخاتمه ويضعها (٢٥) عند أربعة نفر من خيار أهل المملكة. ثمّ لا يكون منه فى سرّ ولا فى (٢٦) علانيّة أمر يستدلّ به على والى ذلك (٢٧) العهد، لا فى ادناء وتقريب يعرف به (٢٨)، لا فى اقصآء ومباعدة (٢٩) وتنكّب (٣٠) يستراب له (٣١) وليتّق ذلك فى اللحظة (٣٢) والكلمة.

(١) آ فى الفناء. – (٢) آ الآخر. – (٣) ك هذا الاّ وضع. – (٤) ك يكرج (كذا). – (٦) آ تدانيا. – (٧) ك يتحذ. – (٨) ك احياء. – (٩) «أحبّاء... منهما» نقص فى آ. – (١٠) ك وعرا. – (١١) ك على. – (١٢) «النازل» نقص فى آ. – (١٣) آ فقضى. – (١٤) آ به لوولو. – (١٥) آ فاذا. – (١٦) آ وضع. – (١٧) «وسخط ... من الرعيّة» نقص فى ك. – (١٨) ك ترقا. – (١٩) ك بعض. – (٢٠) آ ليختر ؟ – (٢١) ك الملك. – (٢٢) آ ثمّ. – (٢٣) «ثمّ ليختب» نقص فى آ. – (٢٤) ك وختمها ؟ – (٢٥) ك بضعها. – (٢٦) «فى» نقص فى آ. – (٢٧) «ذلك» نقص فى ك. – (٢٨) «يعرف به» نقص فى ك. – (٢٩) «ومباعدة» نقص فى آ. – (٣٠) ك تيكّب. – (٣١) ك به. – (٣٢) ك اللحط.

فاذا هلك ، جمعت تلك الكتب التى عند الرهط الأربعة الى النسخة التى عند الملك (١) ففضضن (٢) جميعا. ثمّ نوّه بالذى وضع اسمه فى جميعهن فيلقى الملك اذا لقيه بحداثة عهده بحال السوقة (١٥١ ب) فلبس ذلك الملك اذا لبسه ببصر السوقة (٣) وسمعها ورأيها. فإنّ فى سكر السلطان الذى سيناله ما يكتفى به له من سكر ولاية العهد مع سكر الملك. فيصمّ ويعمى قبل لقاء الملك كصمم الملوك وعماهم (٤) ، ثمّ يلقى الملك فيزيد صمماً وعمىً معما (٥) لقى(٦) فى (٧) ولاية (115) العهد من بطر(٨) السلطان وحيلة العتاة (٩) وبغى الكذّابين وتنفير (١٠) النّمامين وتحميل الوشاة بينه وبين من فوقه .

واعلموا انّه ليس للملك ان يبخل (١١) لأنّ البخل (١٢) لقاح الشنار (١٣) ولأنه لا يقدر (١٤) على استكراهه. وليس له ان يغضب لأنّ الغضب والعداوة (١٥) لقاح الشرّ والندامة. وليس له أن يلعب ويعبث(١٦) لأنّ اللعب والعبث من أعمال (١٧) الفراغ وليس له ان يفرغ لأنّ الفراغ من اعمال السوق وليس له أن يحسد (١٨) إلاّ ملوك الأمم على حسن التدبير وليس له ان يخاف لأنّ الخوف من الخور (١٩) وليس له ان يتسلّط اذ هو معور (٢٠).

واعلموا انّ زين (٢١) الملك فى استقامة الحال ألاّ (٢٢) تختلف (٢٣) منه ساعات العمل والمباشرة وساعات الفراغ والدعة (٢٤) وساعات

(١) « التى عند الرهط ... الملك » نقص فى ك. – (٢) ك فقضت. – (٣) « فلبس ... السوقة » نقص فى ك. – (٤) ك عمّاهم. – (٥) ك معمّا. – (٦) آ يلقى ، ك بقى. – (٧) « فى » نقص فى ك. – (٨) آ نظر. – (٩) لعلّ الصواب العثاة. – (١٠) آ سمر ؟ ك ترفية. – (١١) آ يكذب ، ك يخلّ. – (١٢) ك الخلّ. – (١٣) ن الشنار، ك لقاء الحوص، « لأنّ ... الحوص » نقص فى آ. – (١٤) آ لا يقدر أحد. – (١٥) القدرة. – (١٦) ك يعيب. – (١٧) آ عمل. – (١٨) ك يحمد. – (١٩) آ المعور. – (٢٠) « وليس ... معور» نقص فى ك. – (٢١) م زين الملك ، ك دين. – (٢٢) آ أن لا. – (٢٣) ك يختلف . – (٢٤) « وساعات الفراغ والدعة » نقص فى ك.

الركوب والنزهة. فإنّ فى اختلافها منه خفّة وليس للملك ان يخفّ.

واعلموا انّكم لن تقدروا على ختم أفواه الناس من الطعن والازراء عليكم (١) ولا قدرة بكم على ان تجعلوا القبيح حسنا (116). واعلموا ان لباس الملك ومطعمه (٢) مقارب للباس السوقة ومطعمهم وبالحرىّ أن يكون فرحهما بما نالا من ذلك واحدا. وليس فضل الملك على السوقة إلاّ بقدرته (٣) على اقتناء المحامد واستفادة المكارم (٤) فانّ (٥) الملك اذا شاء أحسن وليس للسوقة كذلك (٦).

واعلموا انّه لحقّ (٧) على الملك منكم ان يكون ألطف ما يكون نظرا أعظم ما يكون خطرا وألاّ يذهب حسن أثره فى الرعيّة خوفه لها وألاّ يستغنى بتدبير (٨) اليوم (١٥٢ آ) عن تدبير (٩) غد (١٠) وأن يكون حذره للملاقين (١١) أشدّ من حذره للمباعدين (١٢) وان يتقى أشدّ اتّقائه عامّة السوء. ثمّ لا يطمعن ملك فى اصلاح (١٣) العامّة اذا لم يبدأ بتقويم الخاصّة (١٤) واعلموا انّ لكلّ ملك بطانة وانّ لكلّ رجل من بطانته بطانة ثمّ لكلّ امرىء من بطانة البطانة بطانة حتّى يجتمع فى ذلك جميع (١٥) أهل المملكة. فاذا أقام الملك بطانته على حال الصواب أقام كلّ امرىء منهم (١٦) بطانته (117) على مثل ذلك حتّى يجتمع على (١٧) الصلاح عامّة الرعيّة.

واعلموا انّ الملك منكم (١٨) قد تهون عليه العيوب لأنه لا يستقبل بها وان عملها (١٩) حتّى يرى انّ الناس يتكاتمونها بينهم ككتمانهم (٢٠) أيّاه تلك العيوب وهذا من الأبواب الداعية الى طاعة الهوى وطاعة الهوى (٢١)

(١) ك انكم على ختم أفواه الناس قادرون. — (٢) ك مظعمة. — (٣) ك وانّ فضل الملك على السوقة انّما هو بقدرته. — (٤) ك وقوّته على المكارم. — (٥) ك وانّ. — (٦) ك ذلك. — (٧) آ يحقّ. — (٨) ك تدبيره. — (٩) ك عن تدبيره. — (١٠) ك غدآ. — (١١) ك المتلاقيين. — (١٢) « أشدّ ... للمباعدين » نقص فى ك. — (١٣) ك صلاح. — (١٤) ك ان لم يبدأ بنفسه ثمّ بالعامّة والخاصّة. — (١٥) « جميع » نقص فى آ. — (١٦) « منهم » نقص فى ك. — (١٧) « على » نقص فى ك. — (١٨) « منكم » نقص فى ك. — (١٩) ك وانّ علمها. — (٢٠) آ كمكاتمتهم. — (٢١) « وطاعة الهوى » نقص فى ك.

داعية الى غلبته. واذا غلب الهوى اشتدّ علاجه عن السوقة المغلوبة فضلا عن الملك الغالب.

واتّقوا بابا واحدا طالما أمنته فضرّنى (١) وحذرته فنفعنى. احذروا افشاء السرّ عند الصغار من أهليكم وخدمكم فانّه لا يصغر واحد منكم عن (٢) حمل ذلك السرّ كاملا لا يضيع (٣) منه شيئا حتّى يدفعه (٤) امّا سقطا وامّا عبثا والسقط أكثر ما يكون (٥).

واجعلوا حديثكم لأهل المراتب وحبآءكم لأهل الجهاد وبشركم لأهل الدين وسرّكم عند من يلزمه خير ذلك وشرّه (٦).

واعلموا انّ صحّة الظنون مفاتيح اليقين وانّكم ستستيقنون (٧) من بعض رعيّتكم بخير وشرّ (٨) وستظنّون ببعضهم خيرا وشرّا. فمن استيقنتم منه بالخير (٩) والشر فليستيقن منكم بهما (١٠) ومن ظننتموهما به (١١) فليظنهما بكم فى أمره (١٢) وعند ذلك يبدأ (١٥٢ ب) من المحسن احسانه فيحالف الظنّ (١٣) فيغتبط (١٤) ومن المسىء اساءة (١٥) فيصدّق الظنّ به فيندم. واعلموا انّ للشيطان فى ساعات من الدهر طمعا فى السلطان عليكم. فمنها ساعات الغضب والحرص والزهو فلا تكونوا (١٦) له فى شىء من ساعات الدهر (١٧) أشدّ قتالا منكم عند اهتياجهنّ (١٨) حتّى يتقشّعن (١٩). وكان يقول :

« اتّق (٢٠) مقارنة الحريص الغادر فانّه ان رآك فى القرب (٢١) رأى منك أخبث حالا بك وان رآك فى الفضول ، لم يدعك و (٢٢) فضولك. »

(١) ك فضرّبى. — (٢) آ على. — (٣) آ يقول. — (٤) آ حتّى يضعه حيث تكرهون. (٥) آ أكثر ذلك. — (٦) آ شرّه وينبره شينه. — (٧) ك ستستفتنون. — (٨) ك خيرا وشرّا. — (٩) ك المخير. — (١٠) ك الخير والشرّ. — (١١) ك منه. — (١٢) فى أمركم. — (١٣) « فيحالف الظنّ » نقص فى ك. — (١٤) ك فيغتبط به. — (١٥) « اساءة » نقص فى ك. — (١٦) ك يكونوا. — (١٧) « فى شىء من ساعات الدهر » نقص فى ك. — (١٨) آ عندهنّ. — (١٩) ك ينقمعن. — (٢٠) ك اتقوا. — (٢١) آ فى القوت. — (٢٢) « و » نقص فى آ.

استعينوا بالرأى (١) على الهوى ، فانّ ذلك تمليك الرأى على الهوى (٢) واعلموا انّ من شأن الرأى الاستخذاء (٣) للهوى اذا جرى الهوى على عادته . وقد عرفنا (119) رجالا ، كان الرجل منهم يؤنّس (٤) من قوّة طباعه ونبالة رأيه ما تريه نفسه انّه (٥) على ازاحة (٦) الهوى عنه وان جرى على عادته ومعاودته الرأى وإن (٧) طال به عهده قادرٌ لثقة (٨) يجدها فى قوّة (٩) الرأى. فاذا تمكّن الهوى منه فسخ عزم رأيه حتّى يسمّيه كثير من الناس ناقصا فى العقل. فامّا البصراء فيستبينون من عقله عند غلبة الهوى عليه ما يستبان به من الارض الطيّبة الموات. واعلموا انّ فى الرعيّة صنفا (١٠) من الناس هم باساءة الوالى (١١) أفرح منهم باحسانه وان كان الوالى (١٢) لم يترهم والزمان لم ينكبهم و (١٣) ذلك لاستطراف حادثات الأخبار ، فانّ استطراف الأخبار معروف من أخلاق حشو من الناس (١٤) ثمّ لا طرفة عندهم الاّ (١٥) فى ما اشتهر (١٦) فجمعوا فى ذلك سرور كلّ عدوّ لهم ولعامّتهم معما وتروا به أنفسهم وولاتهم ولا دواء لأولئك إلاّ باشعال.

وفى الرعيّة صنف وتروا الناس (120) كلّهم وهم الذين قووا على جفوة الملوك (١٧) ومن قوى على جفوتهم (١٨) فهو غير سادّ ثغرا ولا مناصح اماما ومن غشّ (١٥٣ آ) الامام فقد غشّ العامّة وان ظنّ انّه للعامّة مناصح فكان يقال (١٩) : « لم ينصح عملا من غشّ عامله. »

وفى الرعيّة صنف تركوا إتيان الملوك من قبل أبوابهم وأتوهم من قبل وزرائهم فليعلم الملك منكم انّ من أتاه (٢٠) من قبل بابه فقد آثره

(١) ك ون استعينوا بالرأى، آ اسعدوا الرأى. — (٢) « على الهوى » نقص فى آ. — (٣) ن للهوى، آ، ك الهوى. — (٤) ك يويس، آ يؤنس، ن كانوا معروفين بنبالة الرأى. — (٥) ك وما له رأيه بما يرى فى نفسه. — (٦) ك اناحة. — (٧) آ « و معادوته الرأى فان » نقص فى ك. — (٨) آ قادر لثقته ، ك قادر لنفسه. — (٩) آ بقوّة. — (١٠) ك ضربا. — (١١) ك الملك. — (١٢) « الوالى » نقص فى ك. — (١٣) « و » نقص فى ك. — (١٤) ك جنس من الناس — (١٥) « الاّ » نقص فى آ. — (١٦) ك يشهر. — (١٧) آ الولاة ؟ — (١٨) ك جفوة الملوك. — (١٩) آ وكان يقال. — (٢٠) ك مواتاه (كذا).

بنصيحته ان كانت عنده (١) ومن أتاه من قبل وزرائه فهو مؤثر للوزير على الملك فى جميع ما يقول ويفعل.

وفى الرعيّة صنف دعوا الى أنفسهم الجاه بالتأبى (٢) والردّ له و وجدوا ذلك عند المغفّلين (٣) نافعا وربّما قرّب الملك الرجل من اولائك بغير (٤) نبل فى الرأى ولا اجزاء فى العمل (٥) ولكن الاباء والرد أغرياه (٦) به.

وفى الرعيّة صنف (٧) أظهروا التواضع واستشعروا الكبر. فالرجل منهم يعظ الملوك زاريا عليهم بالمواعظ فيجدها (٨) أسهل طريق (٩) طعنه عليهم (121) ويسمّى هو ذلك وكثير ممّن (١٠) معه تحرّيا (١١) للدين. فان اراد الملك هوانهم لم يعرف لهم ذنبا يهانون عليه (١٢). فان اراد اكرامهم (١٣) فهى (١٤) منزلة حبوا بها (١٥) أنفسهم على رغم (١٦) الملوك. وان ارا د (١٧) اسكاتهم كان السماع فى ذلك (١٨) انّه استثقل ما عندهم من حفظ الدين وان أمروا بكلام قالوا ما (١٩) يفسد ولا يصلح. فهؤلاء اعداء الدول وآفات الملوك فالرأى للملوك تقريبهم من الدنيا (٢٠). فانّهم اليها أجروا وفيها عملوا ولها سعوا وايّاها ارادوا (٢١) فاذا تلوّثوا (٢٢) فيها بدت فضائحهم وإلاّ كان فيما يحدثون ما يجعل للملك سلّما الى قتلهم. وقد قال الأوّلون منّا (٢٣) :

« القتل أقلّ للقتل. »

(١) « ان كانت عنده » نقص فى ك. — (٢) آ بالاباء. — (٣) ك معفلين. — (٤) آ لغير. — (٥) ك فى المعونة. — (٦) ك أغرماه. — (٧) ك وفى الردّ (كذا) ضرب. — (٨) آ يجد ذلك. — (٩) آ طرقى؟ — (١٠) « ممّن » نقص فى ك. — (١١) ك تجربا. — (١٢) « فان أراد ... عليه » نقص فى ك. — (١٣) ك فان أرادوا اكرامهم. — (١٤) ك ففى. — (١٥) ك أحلّوا بها. — (١٦) ك رفع. — (١٧) ك أرادوا. — (١٨) ك فانّ ذلك ، ن على رغم السلطان وقالت العامّة أنّ الملك استقلّ بما. — (١٩) انّما. — (٢٠) ك الى الدنيا. — (٢١) « ولها ... ارادوا » نقص فى ك. — (٢٢) آ تلوّتوا (كذا)، ك تلوثوا، ن فانّهم اذا تلوّتوا بدت نصايحهم للملوك وكفوا عن الادآء عليه ، آ فان. — (٢٣) آ وكان بعض الملوك يقول.

وفى الرعيّة صنف أتوا الملوك من قبل (١) النصائح لهم والتمسوا صلاح منازلهم بافساد منازل الناس فاؤلائك أعداء الناس وأعداء الملوك (٢) ومن عادى (٣) الملوك وجميع الرعيّة فقد عادى نفسه.

(ب ١٥٣) واعلموا انّ الدهر حاملكم على طبقات منهنّ حال السخاء حتّى تدنوا من السرف ومنهنّ حال التقتير(٤) حتّى تدنوا (٥) من البخل (٦) ومنهنّ حال الأناة حتّى تدنوا (٧) من البلادة ومنهنّ حال المناهزة للفرصة حتّى تدنوا من الخفّة (٨) ومنهنّ حال الطلاقة فى (٩) اللسان حتّى تدنوا من الهذر ومنهنّ حال الأخذ بحكم الصمت حتّى تدنوا من العىّ. فالملك منكم (١٠) جدير ان يبلغ من كلّ طبقة فى محاسنها حدّها فاذا وقف على الحدود الّتى ما وراءها سرف (١١) ألجم نفسه ممّا وراءها (١٢).

واعلموا انّ الملك منكم سيعرض له من شهوات الأمور(١٣) فى غير (١٤) ساعاتها والملك اذا قرّر(١٥) ساعة العمل وساعة الفراغ وساعة المطعم وساعة المشرب وساعة الفضلة (١٦) وساعة اللهو كان جديرا ألاّ (١٧) يعرف منه استقدام بالأمور ولا استئخار بها عن ساعاتها فانّ اختلاف ذلك يورث مضرّتين ، احداهما (١٨) السخف وهى أشدّ الأمرين (١٩) و(123) الأخرى نقص الجسد بنقص (٢٠) أقواته وحركاته.

واعلموا انّ من ملوككم من سيقول (٢١) :

« لي الفضل على من قبلي من آبائي (٢٢) وعمومتى ومن ورثت عنه هذا الأمر. »

(١) ك من باب. — (٢) ك أعداء الملك والناس. — (٣) ك عاد. — (٤) ك العمر. — (٥) آ تقرب. — (٦) ك النّحل (كذا). — (٧) آ تصير إلى. — (٨) ك الحقّة. — (٩) ك من. — (١٠) « منكم » نقصى فىك. — (١١) ك سوف ، ن التى لا غاية لها بعدها. — (١٢) ك وراذلك. — (١٣) « الأمور » نقص فى آ. — (١٤) « غير » نقص فى ك امّا فى ن : فى عمر. — (١٥) ك « قدّر ». — (١٦) آ الفضيلة. — (١٧) آ لا. — (١٨) ك احديهما. — (١٩) ك أشدّها. — (٢٠) ك ينقص. — (٢١) ك يقول. — (٢٢) ك آياتى.

لبعض الاحسان (١) يكون منه. فاذا قال ذلك (٢) سوعد عليه بالمتابعة له (٣). فليعلم ذلك الملك والمتابعون له (٤) انّهم (٥) قد وضعوا أيديهم وألسنتهم (٦) فى قضب (٧) آبائه من الملوك (٨) وهم لا يشعرون ، بالحرى أن يشعر بعض المتابعين فيغمّض (٩) على ما لا ينبغى (١٠) من ذلك.

واعلموا انّ ابن الملك وأخاه وعمّه وابن عمّه (١١) كلّهم يقول (١٢) : «كدت ان أكون ملكا» أو «بالحرى ألاّ أموت حتّى آكون ملكا» (١٣).

فاذا قال (١٥٤ آ) ذلك قال ما لا يسرّ الملك. فان كتمه فالدآء فى كلّ مكتوم. فان أظهره كلم فى قلب الملك كلما يكون لقاحا للتباين والتعادى. وسيجد القائل ذلك (١٤) من المتابعين والمتحاملين (١٥) والمتمنّين له (١٦) ما تمنّى لنفسه ما يزيده (١٧) إلى ما (124) اشتاق اليه شوقا. فاذا تمكّن فى صدره الأمل فى ذلك (١٨) لم يرج النيل (١٩) له (٢٠) إلاّ فى اضطراب من الحيل (٢١) وزعزعة تدخل على الملك وأهل المملكة (٢٢). فاذا تمنّى ذلك فقد جعل الفساد سلّما (٢٣) الى الصلاح ولم يكن الفساد سلّما الى الصلاح قطّ. وقد رسمت لكم (٢٤) فى ذلك مثالا لا (٢٥) مخرج لكم من هذا الدآء إلاّ به.

اجعلوا الملك لا ينبغى إلاّ لابناء الملوك (٢٦) من بنات عمومتهم (٢٧). ثمّ لا يصلح من أولاد بنات الاعمام إلاّ كامل غير (٢٨) سخيف العقل

(١) ك احناق. — (٢) ك فعل ذلك. — (٣) « له » نقص فى ك. — (٤) « له » نقص فى آ. — (٥) آ انّما. — (٦) « ألسنتهم » نقص فى آ. — (٧) آ قصب. — (٨) « من الملوك » نقص فى ك. — (٩) ك فينمض. — (١٠) آ يحزنه. — (١١) ك انّ الملك وأخا الملك وابن عمّ الملك وعمّ الملك. — (١٢) ك يقولون. — (١٣) « أو... ملكا » نقص فى ك. — (١٤) ك ذلك القائل. — (١٥) آ المحتملين. — (١٦) « له » نقص فى آ. — (١٧) آ يريده ، ك يزيده ذلك. — (١٨) « فى ذلك » نقص فى آ. — (١٩) ك النبل. — (٢٠) « له » نقص فى آ. — (٢١) ك الميل. — (٢٢) ك على المملكة والملك. — (٢٣) « سلّما » نقص فى ك. — (٢٤) ك رسمنا لك. — (٢٥) « لا » نقص فى ك. — (٢٦) آ أجعلوا أولاد الملك. — (٢٧) ك عمومتهنّ. — (٢٨) ك ثمّ لا يصلح له من بنات الأعمام سخيف ...

ولا عازب الرأى (١) ولا ناقص الجوارح ولا معتوب عليه فى الدين (٢) فانّكم اذا فعلتم ذلك قلّ طلاّب الملك واذا قلّ طلاّبه استراح كلّ امرىء ونزع الى حدّ (٣) يليه وعرف حاله (٤) واستكثر كلّ امرىء بما له (٥) وغضّ بصره ورضى بمعيشته (٦) واستطاب زمانه.

واعلموا انّه سيقول قائل من عرض (٧) رعيّتكم أو من ذوى (٨) قرابتكم : « ما لأحد عليّ فضل، لو (٩) كان لي ملك. »

فاذا قال ذلك فقد تمنّى الملك (126) وهو لا يشعر أو (١٠) يوشك أن يتمنّاه بعد ذلك وهو لا يشعر ولا يرى ذلك من رأيه (١١) خطلا ولا من فعله زللا وانّما استخرج (١٢) ذلك منه (١٣) فراغ القلب واللسان (١٤) ممّا يكلّف أهل الدين والكتّاب والحسّاب أو فراغ اليد ممّا تكلّف الأساورة أو فراغ البدن ممّا تكلّف التجار والمهنة والخدم.

واعلموا انّ الملك والرعيّة لحق عليهم ألا يكون للفراغ عندهم موضع فانّ التضييع فى فراغ الملك وفساد المملكة فى فراغ الرعيّة.

واعلموا انّ على فضل قوّتنا واجابة الأمور ايّانا (١٥) وحدّة (١٦) دولتنا وشدّة بأس أنصارنا وحسن نيّة وزرائنا لم نستطع (١٧) حمل الناس على ذلك (١٨) (١٥٤ ب) حتّى بلغنا من الرعيّة مكروهها ومن أنفسنا مجهودها.

واعلموا انّ لا بدّ من سخط سيحدث لكم (١٩) على بعض أعوانكم المعروفين بالنصيحة لكم و (٢٠) لا بدّ من رضى سيحدث لكم على (٢١) بعض أعدآئكم المعروفين بالغشّ لكم. فلا تحدثوا عند ما يكون من

(١) « عازب الرأى » نقص فى ك. — (٢) « ولا ... فى الدين » نقص فى ك. — (٣) آ على حدّ. — (٤) « عرف حاله » نقص فى ك. — (٥) « استكثر... له » نقص فى آ. — (٦) ك بمعيشة. — (٧) « عرض » نقص فى ك. — (٨) ك ذى. — (٩) آ ولو. — (١٠) آ، ك « و ». — (١١) ك لسانه. — (١٢) آ يستخرج. — (١٣) « منه » نقص في آ. — (١٤) « القلب و » نقص في ك. — (١٥) « ايّانا » نقص فى ك. — (١٦) ن جدّة. — (١٧) ك نستطيع. — (١٨) آ احكام تفتيش الناس. — (١٩) ك منكم. — (٢٠) ك على بعض أنصاركم ونصحائكم وانّه. — (٢١) آ من.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ذلك انقباضا عن (125) المعروف بالنصيحة ولا استرسالا الى المعروف بالغشّ.

وقد خلّفت لكم (١) رأيّ اذ لم استطع تخليف (٢) بدنى. وقد حبوتكم (٣) بما حيوت (٤) به نفسى وقضيت حقّكم بما آسيتكم به (٥) من رأيّ. فاقضوا حقّى بالتشفيع لى فى صلاح أنفسكم والتمسّك (٦) بعهدى اليكم (٧). فانّى قد عهدت اليكم عهدى هذا وفيه صلاح جميع (٨) ملوككم وعامّتكم وخاصّتكم (٩) ولن تضيّعوا (١٠) ما احتفظتم بما رسمت لكم ما لم تصنعوا غيره (١١). ولولا اليقين بالبوار النازل على رأس ألف سنة (١٢) لظننت انّى قد خلّفت فيكم ما ان لم تؤثروا (١٣) عليه غيره و(١٤) تمسّكتم به كان تمسّككم به (١٥) علامة فى بقائكم ما بقى الدهر ولكنّ الفناء (١٦) اذا جاءت أيّامه أطعتم أهواءكم (١٧) وأطرحتم أراءكم (١٨) واستثقلتم (١٩) ولاتكم و (٢٠) تنقّلتم عن مراتبكم وعصّيتم خياركم (٢١).

وكان أصغر ما تخطون فيه (٢٢) سلّما الى أكبر منه حتّى تفتقوا ما رتقنا وتوهّنوا (٢٣) ما وثقنا (٢٤) وتضيّعوا ما حفظنا.

(١) ك عليكم. – (٢) ك تحليف. – (٣) ك وحياتكم، آ وحيوتكم، ن حبوتكم. – (٤) ك حيوت، ن آ حبوت. – (٥) « به » نقص فى ك. – (٦) ك أنفسكم بالتمسّك. – (٧) « اليكم » نقص فى ك. – (٨) « جميع » نقص فى ك. – (٩) « خاصّتكم » نقص فى ك – (١٠) آ تضيعوا. – (١١) آ غيره واذا تمسّكتم به كان علامة فى بقائكم حتّى بقى الدهر. – (١٢) آ من السنين. – (١٣) ك تؤثر. – (١٤) « لم تؤثروا ... و » نقص فى آ. – (١٥) « تمسّك به » نقص فى آ. كتاب التنبيه ص ٩٨ : ولولا اليقين بالبوار النازل على رأس الألف سنة لظننت انّى قد خلفتم فيكم من عهدى ما ان تمسّكتم به كان علامة لبقائكم ما بقى الليل والنهار. – (١٦) آ القضاء. – (١٧) آ القضآء، ن هواكم. – (١٨) « أطرحتم أرآئكم » نقص فى آ، ن : اهملتم أرائكم. – (١٩) ك استقلتم، ن استقللتم. – (٢٠) آ « وامنتم و ». – (٢١) مسعودى ولكن الفنآء اذا جاءت أيّامه أطعتم أهواءكم وأطرحتم ارآكم وملّكتم شراركم وأذللتم خياركم. – (٢٢) ك تحطون فيه. – (٢٣) ك توهنوا. – (٢٤) « و توهّنوا ... وثقنا » نقص فى آ.

والحقّ علينا وعليكم (127) الاّ تكونوا للبوار (١) اعوانا (٢) ولا فى الشؤم أعلاما. فانّ الدهر اذا جاء بالذى (٣) تنتظرون اكتفى بوحدته.

ونحن ندعو (٤) الله لكم بنماء المنزلة وبقاء الدولة دعوة لا يفنيها (٥) فناء (٦) قائلها حتّى المنقلب ونسئل (٧) الله الذى عجّل بنا وخلّفكم ان يرعاكم رعاية يرعى بها من تحت أيديكم وان يرفعكم رفعة يضع (٨) بها من عاداكم (٩) وان يكرمكم كرامة يهين بها من (١٥٥ آ) ناواكم ونستودعكم (١٠) الله وديعة يكفيكم بها الدهر الذى يسلّمكم (١١) الى زواله (١٢) وعثارته (١٣) وغدارته (١٤).

والسلام (١٥) على أهل الموافقة ممّن يأتى عليه العهد من الأمم الكائنة (١٦) بعدى.

ثمّ والحمد لله كثيرا وصلّى الله على محمّد نبيّه وآله وطهّرهم تطهيرا.

(١) ك البوار. — (٢) آ اغراضا. — (٣) آ فانّ الدهر اذا أتى بالذى. — (٤) آ، تمّ ك ندعوا. — (٥) ك يميتها. — (٦) ك موت. — (٧) ك أسئل. — (٨) ك صع. — (٩) « وان يرفعكم... عاداكم » نقص فى آ. — (١٠) ك استودعكم. — (١١) ك يسلمكم آ يسلمكم. — (١٢) آ زباله. — (١٣) آ وعيره ؟ — (١٤) آ وعداوته. — (١٥) ك السلم. — (١٦) ك الغايرة والصواب الغابرة.

LE «TESTAMENT D'ARDAŠĪR IBN BĀBAK»

Traduction

K. (f. 146 v°) Au nom de Dieu le Clément.

LE TEXTE DU TESTAMENT D'ARDAŠĪR IBN BĀBAK

Salutation d'Ardašīr, fils de Bābak, Roi des Rois, à ceux qui, parmi les rois de Perse, lui succéderont.

Ô mes descendants, en vérité les qualités propres au roi sont différentes de celles des sujets : ce sont la puissance, la sûreté, la joie, la capacité de maîtriser les instincts naturels du dédain, de la témérité, de l'insolence et de la frivolité qui font la grandeur du roi. Mais, à chaque fois que sa joie dans la vie et sa sûreté dans le pouvoir augmentent, ces quatre instincts naturels augmentent de même jusqu'à ce qu'ils le livrent à l'ivresse du pouvoir, plus violente que l'ivresse des boissons. Alors, il oublie les adversités, les faux-pas, les changements et les vicissitudes, le malheur de la domination du temps et la misère du triomphe de la fortune; aussi laisse-t-il sans frein sa main et sa langue dans ses paroles et dans ses actions. Nos prédécesseurs ont dit :

« Quand on a confiance dans les jours [futurs], les changements et les faux-pas surviennent ».

Parmi ces rois, il y en avait certains auxquels les honneurs rappelaient l'avilissement, la sûreté la peur, la joie le malheur, la puissance la faiblesse. Alors ils réunissaient en eux la joie propre aux rois et la peur que le peuple leur causait [1]. Or, aucune résolution ferme n'est possible sans la réunion de ces deux qualités.

Sachez que ce que vous aurez à affronter, ce sera ce que moi j'ai eu à affronter, et que les affaires qui vous arriveront après ma mort vous apporteront ce qu'elles m'ont apporté; qu'elles vous donneront joie et douleur dans la possession du royaume, comme elles me les ont données

et que certains parmi vous (f. 147 r°) enfourcheront avec difficulté le royaume et expérimenteront son caractère intraitable, ses tentatives de leur échapper, de prendre le mors aux dents, ses piaffements, ses rébellions, ainsi que je les ai expérimentées. D'autres parmi vous hériteront du royaume de souverains capables qui feront agenouiller sa monture; aussi laisseront-ils leur langue sans frein [2] considérant dans leur cœur qu'on a travaillé pour eux, qu'ils ont été affranchis des soucis, n'ont eu nul besoin de s'inquiéter et ont pu s'adonner aux frivolités et aux amusements; que ceux qui les avaient devancés s'étaient voués à leur aplanir les difficultés et qu'ils s'étaient fatigués à leur raffermir [le pouvoir]; mais qu'eux ils ont reçu ce qui leur avait été défendu et qu'il leur a été donné ce qui leur avait été refusé. Alors il leur arrivera souvent de dire en public et en privé [3] : « Leur lot a été les soucis; le mien la tranquillité; mes prédécesseurs ont avancé parmi les dangers; moi, je les suis dans la sécurité ». [Or, cet état d'esprit] est l'une des causes par lesquelles l'ivresse de la perte augmente, les associés de la ruine s'agitent et alors [4] l'homme [même] intelligent ne voit plus les menus signes de ce qui se déchire dans ses affaires [5]. Nous avons vu le roi juste [6], heureux, assisté de Dieu, favorisé, victorieux, toujours prêt à saisir les occasions [favorables], perspicace à reconnaître les points faibles [dans ses affaires], subtil à juger des problèmes confus qui lui étaient soumis [dans le domaine] de la science et de la vie et qui travaillait avec zèle. Et [cependant], le salut du royaume ne leur survivait guère, à moins qu'après sa mort quelqu'un ne lui ressemblât [sur le trône]. Et nous avons vu le roi, dont la vie fut brève et la fin proche, provoquer la ruine et la perte de toute prospérité transmise à lui par son devancier et laisser à son héritier le pays en ruine, parce qu'il se hâtait de laisser courir sa langue dans ce qu'il disait et sa main dans ce qu'il faisait sans les diriger convenablement.

Et je sais que vous serez frappés par des malheurs — et le royaume avec vous — à cause de vos fils, de vos femmes, de vos proches, de vos ministres, de vos camarades [6], de vos compagnons, de vos partisans, de vos aides, de vos conseillers, de votre entourage, de vos bouffons, de vos peintres, de vos chantres et vos poètes satiriques. Pour chacun de ceux-là, à part quelque rare exception, (f. 147 v°) il est plus agréable de prendre que de donner. Son action a uniquement pour but d'améliorer le présent et d'assurer son avenir; c'est pourquoi il ne pense aux rois qu'après avoir pensé à lui-même [7]. Pour celui-là, le plus grand bien c'est ce qui constitue son propre bien, et le plus grand mal, ce qui constitue son propre mal. Il fait de son moi la chose publique et de la chose publique une chose particulière. Quand il reçoit un avantage refusé aux autres, il le consi-

dère comme un avantage public; et si le peuple tout entier jouit de la victoire sur l'ennemi, de la justice [régnant] dans le pays, de la sécurité assurée au Palais, de la protection aux frontières, de la douceur de la part du roi, de la bonne organisation du royaume, et que lui, de son côté, ne reçoit pas de ces avantages la part qu'il désire, il appelle ce bonheur un bonheur particulier. Ensuite, il redouble ses plaintes contre le malheur des temps et ses critiques à l'égard des affaires. Il ne témoigne de l'amitié à son souverain que tant que ce dernier lui assure les plus grands avantages. Ces « vizirs », ces intimes [du souverain] ignorent que la recherche du profit aux dépens du souverain provoque la ruine de toutes les choses (8). Nos devanciers disaient :

« La droiture du souverain est plus profitable aux sujets que la prospérité du temps » (9).

Sachez que la royauté et la religion sont des jumeaux, dont l'un ne peut exister sans l'autre, car la religion est le fondement de la royauté et le roi le gardien de la religion (10).

La royauté a absolument besoin de son fondement comme la religion a absolument besoin de son protecteur; car ce qui n'est pas protégé périt et ce qui n'a pas de fondement s'écroule (11). Ce que je crains le plus pour vous, ce sont les assauts de la populace (12). Soyez attentifs à l'enseignement de la religion, à l'interprétation qu'on en donne (13) et à l'étude du droit divin (14). La confiance dans la puissance de la royauté vous inclinera à les mépriser, et alors, au sein de la religion, se constitueront des autorités secrètes parmi ceux qui appartiennent à la lie du peuple et à la populace, parmi ceux que vous aurez piétinés, tyrannisés, privés de leur lot et humiliés. Et sachez que (f. 148 r°) le chef secret de la religion et le maître officiel du royaume ne coexistent jamais dans un pays sans que le chef de la religion ne dispute pas au chef du royaume le pouvoir qu'il possède; car la religion est le fondement et la royauté le pilier [de l'État] et celui qui possède les fondements a plus de droit à l'édifice tout entier que celui qui possède le pilier (15).

Des rois nous ont précédés, parmi lesquels il y en avait certains qui s'informaient sans cesse du peuple, s'efforçaient d'apprendre ce qui se passait dans les couventicules, remplissaient le temps libre par des occupations, comme ils soignaient leurs corps en coupant l'excédent des cheveux et des ongles, en lavant les membres salis et les gencives, en soignant leurs maladies ouvertes et cachées (16). Certains de ces rois prenaient plus à cœur la santé de leur royaume que la santé de leur propre corps; c'est ainsi qu'ils jouissaient mieux du bon souvenir qu'ils laisseraient après leur mort que de ce qu'ils entendaient de leurs oreilles pendant leur

vie[17]. Et ces rois se succédèrent les uns aux autres avec un tel esprit comme s'ils avaient été un seul roi. Leurs âmes étaient comme une seule âme, le prédécesseur raffermissant [le royaume] pour son successeur et le successeur restant fidèle à son prédécesseur, si bien que les récits de leurs ancêtres, l'héritage de leurs opinions et les disciplines de leurs intelligences étaient réunies chez leurs descendants après leur mort; et c'était comme si les ancêtres se retrouvaient ensemble avec ces derniers pour les instruire et les conseiller [18]. [Et tout cela dura] jusqu'à ce qu'il arrivât sur la tête de Dārā fils de Dārā ce qui arriva et qu'Alexandre lui enleva ce qu'il lui arracha de notre royaume. Alexandre considéra plus important de détruire notre puissance, de diviser notre peuple et d'anéantir la prospérité de notre pays que de répandre notre sang [19]. Quand Dieu permit la [ré]unification de notre pays et de l'État de nos nobles, il nous arriva ce qu'il nous arriva par la grâce de Dieu. En considérant attentivement cela, on se gardera des faux-pas, et ceux qui nous suivront seront plus riches d'expérience que nous, quand ils tireront la leçon des prodiges extraordinaires que nous avons connus.

Sachez que votre pouvoir ne s'exerce que sur les corps des sujets et qu'il n'existe pas un pouvoir royal sur les cœurs. (f. 148 v°) Apprenez aussi que, si vous pouvez enlever aux hommes ce qu'ils possèdent, vous ne pourrez pas leur enlever leur intelligence. Sachez que l'homme intelligent, frustré dans ses espoirs, aura recours contre vous à sa langue qui, elle, est plus tranchante que ses deux épées [20]. Et de ce qu'il dira, ce seront ses assertions pleines de ruse en matière de religion qui vous causeront le plus grand dommage [21]. Or, il tirera des preuves de la religion; apparemment il se mettra en colère pour la bonne cause de cette même religion, il répandra ses larmes pour la cause de la religion et appellera le peuple à la défendre. Ensuite, il aura plus de partisans, plus de fidèles, de conseillers et d'assistants que vous, car la haine des hommes est placée chez les rois et leur sympathie se reporte vers les faibles et les vaincus. Or, certains rois qui nous ont précédé employèrent la ruse contre ces intelligences de crainte de leurs ravages. En effet, les qualités éminentes n'aident pas l'homme intelligent à faire de bonnes actions quand son intelligence est devenue une terre morte. Ces rois tendaient des pièges à ceux qui les critiquaient à propos de la religion et ils les appelaient des innovateurs; ainsi c'était la religion qui les tuait et débarrassait d'eux les rois.

Encore ne convient-il pas que le roi reconnaisse aux « prêtres » et aux « dévots » [22] qu'au point de vue de la religion ils lui soient supérieurs, plus zélés et plus préoccupés que lui pour sa cause. Et il ne convient pas qu'il permette aux dévots de pratiquer leur piété et leur religion en dehors

de ses ordres et de ses défenses. En effet, que les dévots et les autres transgressent les ordres et les défenses [royales], cela constitue une honte pour le roi, une honte pour le royaume et une brèche [au bon ordre], dans laquelle les gens verront la preuve d'un dommage [prochain] pour le roi et pour son successeur.

Et sachez que le gouverneur, qui entre en rapport avec d'autres que ses intimes [23] et rapproche de lui d'autres personnes que ses ministres, ouvre les portes aux informations dont la connaissance lui était cachée. L'on a dit :

« Quand le souverain s'isole des personnes auxquelles il n'est pas habitué, les ténèbres de l'ignorance l'enveloppent » [24].

Et l'on a dit aussi :

« La chose la plus à craindre, c'est ce que deviendra le peuple; la chose la plus rassurante ce que deviendront les vizirs » [25].

Sachez que votre État ne sera détruit que de deux côtés : l'un, ce sera la victoire des peuples ennemis (f. 149 r°); l'autre la corruption de votre religion. Or, votre palais ne cessera pas d'être à l'abri des peuples [ennemis] et votre religion demeurera protégée contre la victoire des religions [adverses], tant que les souverains seront honorés dans la religion. Mais ils ne sont pas honorés quand leurs paroles sont négligées; ils ne sont pas exaltés quand on s'éloigne d'eux; ils ne sont pas aimés quand on aime tout ce qu'ils aiment [26]. Tout au contraire, les honorer signifie honorer leur mission religieuse et leur intelligence; les exalter signifie exalter leur rang octroyé par Dieu — à Lui la louange — et les aimer signifie aimer leur sagacité et célébrer leur droiture.

Sachez qu'il n'y a pas de moyens pour le souverain d'être honoré, si ce n'est que par la justesse de sa politique [27]. Or, le comble de la justesse de la politique, c'est que le souverain ouvre deux portes à ceux de ses sujets qui apparaîtront devant lui : l'une est la porte de la compassion, de la douceur, de la miséricorde, de la charité, de la générosité, de la pitié, de la faveur, de la participation [à ses propres biens], de la sympathie, de la cordialité, du pardon, de la familiarité, du soulagement. L'autre est la porte de la rudesse, de la sévérité, de la dureté de cœur, des procédés inhumains, de la terreur, de l'affût des faiblesses, de l'inflexibilité, de l'isolement, de l'éloignement, de la relégation, du froncement du sourcil, de la prohibition, du serrement de cœur, de l'avilissement jusqu'à arriver à la mise à mort. Moi, je n'appelais pas ces deux portes la porte de la miséricorde et la porte de la cruauté; bien plutôt je les ai appelées toutes deux les portes de la miséricorde. Et sachez que l'ouverture de la porte de ce qui est abhorré en même temps que la porte de la joie [28] contribue à la

fermer, si bien que personne n'en soit affligé. Et sachez que chez les sujets apparaîtront des désirs vainqueurs du discernement, une corruption préjudiciable à la religion et une populace jalouse des personnes élevées et animée par l'envie; ce qui nous oblige à rapprocher de la porte de la douceur la porte de la cruauté, et la porte de la peine capitale de la porte qui conserve la vie. Et sachez que le souverain détruit certains de ses sujets à cause de sa sollicitude pour le salut des [mêmes] sujets; qu'il sévit contre eux à cause de la grande pitié qu'il leur porte et qu'il condamne certains à mort à cause de sa sollicitude pour la vie de ses sujets [29].

Sachez que vos combats contre les peuples ennemis, avant que vous ayez gagné la bataille pour les mœurs de vos mêmes sujets, (f. 149 v°) ne vous protégeront pas, mais seront en pure perte. Et comment combattrait-on les ennemis avec des cœurs divisés et des mains ennemies les unes des autres? Vous savez que ce qui constitue le fondement de la vie humaine, auquel s'attachent les cœurs et les instincts naturels, c'est l'amour de la vie et la haine de la mort; [vous savez aussi] que la guerre éloigne de la vie et rapproche de la mort et qu'il n'y a pas ni de défense [30], non plus de patience [31], contre ces deux [malheurs], si ce n'est par deux moyens : soit par le fait qu'on se propose un but, ce dont les sujets sont incapables quand le but qu'ils se sont fixé dans les premiers temps d'un État n'existe plus, soit par la bonne éducation et la justesse de la politique [32].

Sachez que la décadence des États commence lorsqu'on permet aux sujets de s'occuper d'autres choses que de leurs occupations traditionnelles et de leurs activités connues. Quand l'oisiveté se répand, ils commencent à spéculer sur les choses et à méditer sur [leurs] fondements. Et quand ils réfléchissent sur ces arguments, ils raisonnent avec des mentalités [33] différentes et les opinions religieuses parmi eux deviennent divergentes. Plus tard, de la divergence de leurs croyances surgit, entre eux, l'inimitié et la haine. Mais, en dépit de ce fait, tout en s'opposant les uns aux autres, ils sont unis dans la haine des rois, car chacune de ces conventicules se propose de renverser le roi à cause du pouvoir qu'il possède. Or, pour atteindre ce but, ils ne trouvent pas d'échelle qui soit plus sûre que la religion, qui leur apporte un plus grand nombre de partisans, qui soit plus difficile à combattre et que le peuple endure avec plus de patience. Ensuite, à cause de leur opposition, il arrive que le roi n'a plus la possibilité de les réunir dans un désir commun et, s'il s'approche des uns, il devient l'ennemi des autres. Plus tard, il arrive que ses ennemis, précisément parce qu'ils s'opposent à lui, deviennent nombreux. En effet, c'est le propre du peuple de se réunir afin de conspirer contre les souverains et de leur envier le pouvoir; car, parmi les sujets, il y a celui qui a été frustré

dans ses espoirs, le persécuté, celui qui a été dans sa personne et dans sa famille l'objet de mesures répressives, celui qui, par la puissance royale, a été avili, lui et ses familiers. Chacun de ceux-là se hâtera de suivre les ennemis du roi. Alors, à cause de leur grand nombre, il arrive que le roi n'a plus le courage de procéder contre eux. En effet, que le roi procède contre tous les sujets (f. 150 r°) signifierait pour lui exposer son royaume et sa personne au danger. Enfin, la crainte du roi de corriger le peuple amène la perte des forteresses aux frontières où se trouvent les meilleurs des croyants et des braves. Car, lorsque le roi renforce les marches du royaume par les propres hommes qui lui sont dévoués (34), le peuple qui lui est hostile, envieux et ennemi, ne le craint plus. Et s'il fait appel [à ces mêmes hommes], il n'aura plus de cette manière la possibilité de mettre au point leur préparation à la guerre, de les renforcer par le [maniement des] armes et de les instruire dans les ruses du combat ; aussi s'en attirera-t-il la haine. Dans ces conditions, ses hommes deviendront ses ennemis les plus puissants, les plus proches, ceux qui ont le plus de chances de le vaincre (35). Et il n'y a pas de doute que tous ces maux fondront à l'improviste sur vous, quand on aura négligé leur première apparition.

Celui de vous qui héritera de mes sujets après ma mort les trouvera divisés en quatre classes (36). L'une est la classe des chevaliers, les autres la classe des prêtres, des ascètes et des gardiens des temples du feu; la classe des scribes, des astrologues et des médecins, la classe des domestiques, des commerçants et des agriculteurs (37). Or, il ne devra pas se préoccuper plus de soigner son corps que d'entretenir cette division [en quatre classes] et de surveiller le fin fond de ce qui arrive au sein de ces classes. Et il ne devra pas plus s'affliger de la déposition du pouvoir que du passage d'une de ces classes à un rang qui ne lui appartient pas. Car, lorsque les hommes changent de rang, il arrive bientôt que le roi passe du trône à la déposition ou même à la mise à mort. Et il n'y a rien parmi toutes ces choses qui attriste plus le roi que le fait qu'une tête se transforme en une queue ou une queue en une tête (38), ou qu'une main occupée par le travail devienne oisive ou qu'un noble devienne misérable ou qu'un ignoble devienne insolent. En effet, quand les hommes passent d'un rang [à l'autre], il arrive que chacun d'eux exigera un rang plus élevé et plus noble que le rang qui lui revient. Et quand il est élevé au-dessus du rang qui lui est propre, il arrivera vite à découvrir un rang [encore] plus élevé que celui auquel il est promu, rang qu'il convoitera et s'efforcera d'obtenir. Et vous savez que, parmi les sujets, il y a des familles qui, par leur condition, sont les plus proches des rois (39). Or, quand les hommes sont déplacés dans leurs conditions, ils se prennent à envier ceux qui, dans

le royaume, sont seconds par rapport aux rois et ceux qui sont seconds par rapport aux seconds des rois. (f. 150 v°) Et un tel fait est cause de malheurs pour le royaume.

Celui qui, parmi vous, trouvera les sujets quand leurs affaires auront déjà commencé à être négligées, qui les trouvera divisés en matière de religion, les classes opposées les unes aux autres et l'ordre abandonné, mais qui possédera [encore] sa force de leur résister, celui-là a le devoir de vaincre par sa force leur faiblesse et de saisir l'occasion de les prendre à la gorge avant que ce soient eux qui le prennent à la gorge. Et il ne devra pas dire : « Je crains d'exercer la violence ». Celui-là seulement craindra sa violence, qui craint que le péché de la violence ne retombe sur lui. Mais quand la violence faite à certains sujets assure aux autres le salut et au roi et aux sujets qui se tiennent à ses côtés la sécurité contre l'envenimement des passions, la fomentation de la discorde et la ruine, il n'y a rien à quoi ce roi doive avoir plus vite recours qu'à cette violence même. En effet, ce n'est pas lui et ses partisans qui commentent l'injustice, mais, bien au contraire, ce sont leurs ennemis.

Par contre, celui qui, parmi vous, trouvera les sujets dans un état [avancé] de désordre et ne considérera pas qu'il possède vis-à-vis d'eux la force nécessaire pour rétablir cet ordre, celui-là ne devra pas être plus empressé d'ôter une chemise pleine de puces que de se débarrasser de ce qu'il a revêtu de ce royaume. Inévitablement le malheur le visiterait tôt ou tard. Au moins, ne deviendra-t-il pas connu pour son malheur, sa chute ne sera-t-elle pas célébrée, et ce qu'il tenait dans ses mains ne sera-t-il pas déshonoré.

Sachez que quelqu'un parmi vous trouvera [sur le trône] le repos à tel point qu'il se concédera les amusements et la tranquillité. Ensuite, il conservera de cela un penchant qui deviendra une [seconde] nature et une habitude. Ce qui engendrera le malheur, dans lequel il n'y a ni amusements, ni éloges, ni tranquillité, mais bien au contraire le mépris dans le jugement [des hommes] et l'ignominie dans leur souvenir. Nos prédécesseurs ne disaient-ils pas : « Pour les sujets la distraction doit consister à louer les rois avec sincérité; pour les rois elle doit consister à donner des preuves d'une affection sincère à leurs sujets » ?

Sachez-le : celui d'entre vous qui voudra bien se conduire seulement pour être loué peut le faire; de même fera bien celui qui parmi vous voudra diriger ses regards sur soi-même et se connaître, de manière que personne ne connaisse ses propres péchés mieux qu'il ne connaît les siens [40]. Et sachez que personne parmi vous ne sera [vraiment] roi s'il ne se préoccupe pas beaucoup de celui qui gouvernera après lui.

Or, parmi les choses qui causent la perversion des sujets, c'est la divulgation de l'affaire du prince héritier. Voici quelle corruption il arrive : une inimitié brûlante commence à opposer le roi au prince héritier. Deux personnes ne s'opposent jamais d'une manière plus violente que lorsque l'une d'elles travaille à détruire les désirs de l'autre. Ce qui est précisément le cas entre le roi et l'héritier du trône; le supérieur ne trouve pas de joie à permettre à l'inférieur de réaliser son désir de croître et l'inférieur ne trouve pas de joie à permettre au supérieur de réaliser son désir de rester au pouvoir. Tandis que leur joie consisterait à être sûr l'un de l'autre, la peur du collègue envahit chacun d'eux, quand ils mangent et qu'ils boivent. Du moment que, à cause de la suspicion, ils s'éloignent l'un de l'autre, chacun d'eux choisit ses amis, ses «fidèles» et son propre entourage (41). Ensuite, chacun d'eux fait peur aux amis de son collègue. L'aboutissement c'est la fin misérable de l'un d'eux, car il ne pourra se soustraire au malheur qui lui incombe. Le pouvoir reviendra à l'autre. Or celui-ci est [désormais] courroucé contre le parti [de son collègue] et considère qu'il deviendra une victime sans défense s'il ne parvient pas à rendre malheureux ces hommes, à les disperser, à leur infliger les maux qu'ils voulaient lui causer. Or, s'il comble de satisfaction certains de ses sujets et qu'il remplisse d'autres de colère, la rancune et la colère feront leur apparition chez les sujets et se transformeront en fin de compte en une haine que je crains pour vous après ma mort.

Aussi, celui de vous qui sera roi devra-t-il considérer [l'avantage de] Dieu, des sujets et de lui-même. Alors il choisira l'héritier destiné à lui succéder au trône et écrira son nom sur quatre feuilles, qu'il cachettera de son sceau et déposera auprès de quatre personnes choisies parmi les meilleures du pays. Ensuite il ne commettra aucune action ni en public ni en privé dont on puisse tirer des indications au sujet [de l'identité] de l'héritier au trône; il ne devra ni l'approcher ni le tenir auprès de lui, ce qui le ferait connaître, ni l'éloigner et le tenir à l'écart, car on se douterait de son identité. Il se gardera bien de trahir ce secret dans ses regards et dans ses mots. Lorsqu'il sera mort, on contrôlera ces lettres avec la copie conservée chez le roi, on les décachettera et on élèvera au trône celui qui a été indiqué dans toutes les copies (42). Le successeur obtiendra le royaume quand il l'obtiendra au commencement de [sa] période et ayant le statut des hommes du peuple. [Ainsi] le nouveau roi ceindra la couronne quand il la ceindra, ayant encore la capacité des hommes du peuple d'entendre et de voir et de juger. (f. 151 v°) L'ivresse du pouvoir royal, qu'il ne tardera à contracter, sera assez grande pour qu'il n'ait pas besoin d'expérimenter l'ivresse d'être prince héritier en plus de celle d'être roi.

Il deviendrait sourd et aveugle déjà même avant d'obtenir le royaume, tout comme le sont les rois. Ensuite, entré en possession du royaume, il deviendrait encore plus sourd et plus aveugle. [Par surcroît] il resterait toujours chez lui quelque chose de ce qu'il avait éprouvé à l'époque à laquelle il était le prince héritier : du mépris pour le souverain, des intrigues des scélérats, de l'injustice des menteurs, des terreurs que lui causaient les rapports des calomniateurs, des insinuations des dénonciateurs qui s'étaient placés entre lui et son supérieur (43).

Sachez encore que le roi ne doit pas être avare, car l'avarice pousse à s'intéresser à des choses indignes d'un souverain et le roi ne peut pas se permettre qu'on le méprise. Le roi ne doit pas non plus être pris de colère, puisque la colère et la violence engendrent le mal et le repentir. Il ne doit pas s'adonner aux amusements et aux frivolités, qui sont des passe-temps, de même qu'il n'a pas le droit de rester oisif, puisque rester oisif est le propre du bas peuple. Et il ne devra envier les rois des [autres] peuples que pour la bonne conduite de leurs affaires. Et il ne doit pas avoir peur, car la peur est le propre de la faiblesse. Il ne devra non plus agir d'une manière tyrannique car c'est le propre de l'homme dépravé.

Sachez que le prestige du roi, en ce qui concerne le bon ordre de sa conduite, requiert que les heures dédiées au travail et à l'expédition des affaires, au repos et à la tranquillité, aux chevauchées et à la récréation ne s'écartent pas de l'ordre [qu'il a fixé]. En effet, quand elles s'en écartent, il y a inconstance et le roi ne peut se permettre d'être inconstant.

Sachez que vous ne pouvez serrer les lèvres des hommes et les empêcher de vous critiquer et de vous mépriser. Il n'existe pas en vous la puissance de transformer ce qui est honteux en une chose louable. Et sachez que les habits du roi et ses aliments ressemblent aux habits du bas peuple et à ses aliments. Et il est juste que le plaisir que le roi et le peuple éprouvent de ces choses-là soit le même. En vérité, la supériorité du roi sur le peuple réside uniquement dans sa capacité de mettre à son compte des actions dignes de louanges et dans son pouvoir d'accomplir des actions nobles. En effet, s'il le veut, le roi peut agir pour le bien, alors que le peuple n'a pas cette possibilité.

Sachez qu'il sera du devoir de celui qui sera roi parmi vous d'être plus bienveillant qu'il ne paraîtra; plus grand qu'on ne le considérera et que la bonne impression qu'il fera sur ses sujets ne détruise pas la peur qu'ils lui inspirent. [Encore sera-t-il de son devoir] de ne pas se contenter des mesures qu'il prend pour le jour présent (f. 152 r°) en renonçant aux mesures à prendre pour le lendemain; d'être plus en garde vis-à-vis de ceux

qui l'approchent que de ceux qui se tiennent à l'écart et de se méfier beaucoup des méchants [44]. Encore un roi ne devra-t-il pas désirer d'améliorer son peuple, s'il ne débute pas par améliorer ses familiers [45].

Or, sachez que tout roi possède une suite de fidèles et que chaque personnage de sa suite en a une [à son tour]; que chacun des hommes de la suite [des personnages] du compagnonnage [royal] a sa propre suite, de sorte que tout le peuple du royaume se trouve réuni dans cette [organisation]. Et quand le roi constitue sa suite de manière convenable, chacun constituera d'une manière analogue sa propre suite, si bien que tous les sujets atteindront le salut [46].

Sachez que les actions honteuses sont parfois faciles pour un roi parce que, même s'il les commet, il n'est pas obligé de les regarder en face, tant qu'il voit que les personnes les cachent entre elles, comme elles les lui cachent ces vices. C'est l'une des causes qui poussent à obéir aux passions, et l'obéissance aux passions conduit à leur triomphe. Et lorsque la passion triomphe, il est difficile de la chasser [de l'idée] du peuple soumis, bien plus encore [de celle] du roi dominateur.

Gardez-vous encore d'une autre source de malheurs. Aussi longtemps que je me considérais en sûreté à son égard, elle m'a causé du dommage, et quand je m'en suis gardé, cela m'a été utile. Gardez-vous de révéler les secrets aux humbles parmi vos familiers et à vos serviteurs. En vérité, personne parmi vous ne devra être si faible de ne pouvoir porter tout entier [le poids] de son secret sans en rien leur laisser percer; [personne ne devra être faible] au point de le rejeter par erreur ou par légèreté — et le plus souvent on le rejette par erreur.

Accordez votre conversation aux titulaires des dignités, vos cadeaux aux guerriers, votre visage riant aux hommes de la religion, votre secret aux hommes intelligents qui se préoccupent de ce qui vous préoccupe [47]. Sachez que l'exactitude des opinions constitue les clés de la certitude et que vous connaîtrez avec certitude la bonté et la méchanceté de certains de vos sujets; à propos d'autres, vous croirez qu'ils sont bons et mauvais [48]. Or, celui dont vous aurez constaté avec certitude la bonté et la méchanceté devra constater avec certitude la bonté et la méchanceté de votre part. Mais celui en qui vous aurez supposé ces deux qualités, devra les supposer en vous-mêmes en ce qui le concerne. De cette manière (f. 152 v°) des mains de l'homme vertueux sortira l'action vertueuse; il liera à lui l'opinion que vous en aviez et obtiendra ce qu'il désire; tandis que des mains du méchant sortira la mauvaise action qui confirmera votre opinion sur son compte et il aura à s'en repentir.

Sachez que, à certaines heures, le diable désirera exercer sa domination sur vous. Parmi ces heures, il y a celles de la colère, de l'avidité et de l'orgueil. Or, vous ne devrez jamais le combattre avec plus de vigueur que pendant les agitations de ces heures-là, tant qu'elles ne seront pas éliminées.

L'on a dit : « Gardez-vous du voisinage de l'envieux qui vous trompe ». En effet, s'il te voit de près, il voit ce qu'il y a de pire en toi; et s'il voit en toi des excès, il ne te laisse tranquille ni toi ni tes excès (49).

Demandez l'appui de l'intellect contre les passions. C'est le moyen de le faire régner sur les passions. Sachez que c'est le propre de l'intellect de se soumettre aux passions, quand elles deviennent une habitude (pour lui). Ainsi nous avons connu des hommes qui, de leurs bonnes qualités et de la noblesse de leur discernement chérissaient [surtout] ce que leurs âmes leur montraient : que grâce à l'attache qu'ils trouvaient dans la force de leur discernement, ils étaient capables de repousser les passions, même si ces passions avaient la tendance à devenir pour eux une habitude, qu'elles revenaient chez eux comme une fièvre intermittente et que leurs accès se prolongeaient. Mais quand les passions s'emparaient d'eux, l'énergie de leur discernement se perdait, si bien que plusieurs les considéraient comme possédant une intelligence déficiente. Toutefois ceux qui comprennent reconnaîtront dans leur intelligence, quand la passion s'en est emparée, les signes par lesquels on distingue les terres mortes des bonnes terres.

Sachez encore que, parmi les sujets, il y a une catégorie d'hommes qui trouvent plus de plaisir aux mauvaises qu'aux bonnes actions de leurs souverains. Cela même si le roi ne les a pas opprimés, si le temps ne les a pas rendus malheureux. Leur conduite dérive du fait qu'ils trouvent leur plaisir dans les nouveautés. C'est le propre de l'espèce la plus méprisable du peuple. Mais ils ne trouvent agréables que les vilaines choses qui sont ébruitées. Ce genre de sujets fait la joie de leurs ennemis et des ennemis de leur peuple, sans compter que, dans le même temps, ils causent un préjudice à eux-mêmes et à leurs souverains. A l'égard de ces gens-là il n'y a pas d'autre remède que celui de faire couler leur sang (50).

De plus, parmi les sujets, il y a une catégorie qui font le malheur de l'humanité et ce sont ceux qui poussent les rois à des actes cruels. Or, celui qui pousse le roi à des actes cruels n'assure pas la sûreté des (forteresses des) frontières et ne conseille pas bien l'Imam (51); en effet, celui qui trompe (f. 153 r°) l'Imam trompe le peuple. Et s'il croit qu'il donne ainsi des conseils pour le bien au peuple, [il doit savoir que] l'on a dit :

« Celui qui trompe la personne qui doit agir ne conseille pas bien l'action ».

Parmi les sujets, il y a ceux qui ont cessé de rendre visite aux rois en se présentant à leurs portes et qui leur rendent visite par l'intermédiaire de leurs vizirs. Or, celui qui parmi vous sera roi doit savoir que celui qui lui rend visite à sa porte a choisi de lui donner ses conseils — s'il en a —, tandis que celui qui lui rend visite par l'intermédiaire de ses vizirs a préféré le vizir au roi dans tout ce qu'il dit et ce qu'il fait.

Parmi les sujets, il y a ceux qui cherchent la gloire pour eux-mêmes en prétendant la dédaigner et la refuser. Ils ont trouvé cette tactique avantageuse auprès des personnes sans prudence. Et parfois, le roi se lie à une personne de ce genre; bien qu'il n'y ait pas de noblesse dans son intellect, ni de capacité d'être utile dans l'action, [sa manière de] mépriser et de refuser les honneurs rend le roi désireux de l'avoir près de lui.

Au nombre des sujets il y a encore ceux qui font montre d'humilité et cachent leur orgueil (52). Parmi ceux-là, certains adressent des exhortations aux rois en les dénigrant dans leurs sermons; ils trouvent que ces sermons sont la voie la plus aisée pour les critiquer et ils appellent cette manière d'agir — et beaucoup avec eux — donner la préférence à la religion. Si le roi veut les abaisser, il ne leur connaît pas de crimes pour lesquels ils méritent d'être humiliés. S'il veut les honorer, ils acquièrent un rang leur permettant de s'imposer au roi (53). S'il leur impose le silence, il encourra la réputation qu'il trouvait pénible ce qu'ils faisaient pour défendre la religion; s'il leur ordonne de parler, ils disent ce qui nuit et ne profite pas. Or, ceux-là sont les ennemis des États (54) et le malheur des rois. Les rois agiront donc avec discernement en les ramenant aux choses de ce bas monde. En effet ce sont les choses de ce monde d'ici-bas qu'ils s'efforcent d'obtenir; ils aspirent aux choses de ce monde et désirent ce bas monde. Or, dès qu'ils s'y seront vautrés, leurs actions honteuses ne tarderont pas à se révéler. Autrement, ce seront quelques-unes de leurs innovations qui offriront au roi le prétexte de les supprimer. Et nos devanciers ont dit :

« L'application de la peine capitale fait diminuer [le nombre des] exécutions (55) ».

Parmi les sujets, il y a une catégorie qui fréquente les rois sous prétexte de les conseiller; en fait, ils cherchent [à obtenir] la sûreté de leurs dignités en ruinant la position des autres. Et ceux-là sont les ennemis du genre humain et des rois. Mais celui qui est l'ennemi des rois et de tous les sujets est [aussi] l'ennemi de soi-même (56).

Sachez que le temps vous apportera des dispositions différentes. Parmi elles, ce sera la disposition à la générosité au point que vous vous appro-

cherez de la prodigalité; la disposition à la parcimonie au point que vous approcherez de l'avarice; la disposition à la patience au point que vous vous approcherez de l'apathie; la disposition à vouloir saisir les occasions au point que vous vous approcherez de la légèreté; la disposition à laisser votre langue déliée au point que vous vous approcherez du radotage; la décision soudaine de garder le silence au point que vous vous réduirez à grommeler. Or, il est convenable que le roi pousse jusqu'à la limite de ce qui est bon dans ces dispositions; et quand il arrive à ces limites au-delà desquelles il n'y a que de l'excès, il s'en abstiendra.

Sachez que celui de vous qui sera roi sera pris du désir des choses à des heures qui ne leur conviennent pas. Or, quand le roi a fixé l'heure du travail, l'heure du repos, l'heure de manger, l'heure de boire, l'heure de la toilette, l'heure des amusements, il convient qu'on n'apprenne pas qu'il avance ou retarde ses occupations par rapport à l'horaire. En effet, le désordre dans ses occupations provoque deux conséquences nuisibles : l'une, l'affaiblissement de l'intelligence et c'est la conséquence la plus grave; l'autre le dommage causé au corps par les défauts des aliments et du mouvement.

Sachez que certains rois parmi vous diront à cause de quelques bonnes actions qu'ils ont faites : « Je suis supérieur à ceux qui m'ont devancé, à mes parents, à mes oncles, à celui dont j'ai hérité cette charge ». Or, quand il s'exprime d'une telle manière, il est appuyé par l'assentiment [de son entourage]. Ce roi-là, et ceux qui l'approuvent, doivent savoir qu'ils ont mis la main (et la langue) sur l'arbre des rois, leurs pères, et eux, ils ne le comprennent pas; ou plutôt, certains de ceux qui approuvent le comprennent, mais ferment les yeux sur ce qu'il y a d'inconvenable dans de tels propos.

Sachez que le fils du roi, le frère du roi, son oncle, son cousin, chacun d'eux dira : « J'allais devenir roi » ou « Il est juste que ne je meure pas avant de devenir roi ». Quand il le dit, (f. 154 r°) il dit une chose qui ne réjouit pas le roi. La cache-t-il, il y a contagion dans tout ce qui est caché; la révèle-t-il, il ouvre une blessure dans le cœur du roi, laquelle engendrera leur séparation et leur inimitié réciproque. Or, celui qui a ainsi parlé trouvera parmi ses partisans ceux qui l'aident et ceux qui lui souhaitent ce que lui-même se souhaite, un appui qui le poussera encore davantage vers ce qu'il désire ardemment. Or, quand l'espoir du royaume s'établit dans son cœur, il croit ne pouvoir l'atteindre qu'au milieu des intrigues et des troubles tombant sur le roi et le peuple du royaume. Quand il nourrit de tels espoirs, il considère la ruine comme un tremplin pour le salut. Mais la ruine ne sera jamais l'échelle du salut. Et nous avons déjà

IMPRIMERIE NATIONALE.

indiqué [à ce propos] la seule mesure en dehors de laquelle il vous sera impossible de sortir de cette pestilence. Faites en sorte que la royauté ne soit accessible qu'aux fils des rois, nés des filles de leurs oncles. De plus en seront dignes ceux-là seuls qui, nés des filles des oncles paternels, sont parfaits; non pas les faibles d'esprit, ceux qui manquent de discernement, ou qui présentent des défauts dans leurs membres ou qui méritent des reproches en ce qui concerne la religion (57). Quand vous aurez établi cette norme, le nombre des prétendants à la royauté diminuera; et lorsque le nombre des prétendants diminuera, tout le monde restera tranquille, reviendra à sa place et connaîtra le rang qui lui appartient; tout le monde trouvera considérable ce qu'il possède, baissera les yeux, sera content de son sort et jugera sa période heureuse.

Sachez qu'il arrivera que quelqu'un de la masse de vos sujets ou des personnes qui vous sont proches dise : « Qui me surpasserait en vertu, si je possédais la royauté ? » Quand il dit cela, il désire déjà la royauté, et lui-même ne s'en rend pas compte; ou il est sur le point de la désirer (par la suite), ce dont il ne se rend pas encore compte. Et il ne s'aperçoit pas que ce qu'il a dit constitue une étourderie en ce qui concerne son discernement, un lapsus en ce qui concerne sa conduite. Or, ce qui lui a suggéré cette sortie, c'est que sa langue et son cœur n'étaient pas occupés aux choses dont sont chargés les hommes de l'Église, les scribes et les comptables, ou bien le fait que sa main n'était pas occupée aux choses dont sont chargés les chevaliers, ou enfin que son corps n'était pas occupé aux choses dont sont chargés les commerçants, les artisans et les serviteurs.

Sachez qu'il est bon pour le roi et pour ses sujets qu'ils n'aient pas l'occasion de s'abandonner à l'oisivité. En effet l'oisivité du roi conduit à la dissipation des biens et l'oisivité des sujets à la ruine du royaume (58).

Sachez qu'en dépit de l'excellence de nos forces, de la faveur (59) des événements, de la puissance (60) de notre pouvoir, de la valeur exceptionnelle de nos partisans, de la perspicacité de nos vizirs, nous n'avons pas pu conduire les hommes à un tel état (f. 154 v°) tant que nous ne les avons pas obligés à s'occuper entièrement de ce à quoi ils répugnaient et que nous ne nous sommes occupés totalement que de ce nous voulions faire (61).

Sachez que, très certainement, vous serez saisis de la colère vis-à-vis de certains de vos partisans connus pour la sincérité de leurs conseils; que, très certainement, vous vous éprendrez de certains de vos ennemis connus pour vous avoir trompés. Or, dans ces occasions, vous ne devrez pas vous éloigner de celui qui est connu pour ses conseils sincères, ni vous montrer doux à l'égard de celui qui est connu pour ses fraudes.

Je vous ai laissé mon discernement en héritage, puisque je ne peux vous laisser mon corps. Je vous ai fait cadeau de ce par quoi moi-même j'ai vécu. J'ai satisfait à vos droits par ce que je vous ai laissé de mon intelligence. A votre tour, satisfaites à mon droit par l'accueil de mon appel à vous bien conduire et à vous conformer au testament que je vous laisse. En vérité, je vous ai laissé en héritage ce testament qui fera le salut de tous ceux d'entre vous qui seront rois, de votre peuple et de votre noblesse. Vous ne perdrez pas ce que vous aurez conservé grâce aux normes que je vous ai établies, tant que vous ne les changerez pas. S'il n'était pas certain que le malheur arrive au bout du millénaire, je croirais vous avoir laissé en héritage des règles, qui constitueraient le symbole de votre permanence pour toute la durée de l'éternité, à condition que vous ne les quittiez pas pour d'autres, que vous vous dirigiez par elles (62). Mais quand les jours de la décrépitude viendront, vous obéirez à vos passions, vous vous dépouillerez de vos capacités de discernement, vous mépriserez vos souverains, vous vous croirez en sûreté, vous abandonnerez votre rang, vous vous révolterez contre les meilleurs parmi vous. Et les moindres maux que vous provoquerez à votre insu deviendront l'échelle pour des maux plus grands à tel point que vous déchirerez ce que nous avons cousu; que vous affaiblirez ce que nous avons rendu solide; que vous perdrez ce que nous avons conservé. Or, il est juste à l'égard de nous et de vous que vous ne soyez pas les auxiliaires du malheur; que vous ne soyez pas les [porte-] drapeaux dans l'infortune. En vérité, le temps suffit à lui seul [pour causer la ruine] quand il apportera ce à quoi vous vous attendrez. Et nous prions Dieu pour vous afin qu'il puisse exalter [votre] rang, faire durer [votre] État; nous le prions [d'une prière] si ardente que la mort de celui qui la prononce ne l'annulera pas et qui durera jusqu'au revirement [des temps]. Et nous prions Dieu, qui nous a conduit à la fin de notre vie et vous a fait nos successeurs, qu'il vous confie le gouvernement par l'entremise duquel il dirigera ceux qui sont sous votre domination; qu'il vous exalte d'une exaltation par laquelle il humiliera vos ennemis, et qu'il vous accorde la majesté par laquelle il rendra méprisables ceux qui s'opposent à vous (f. 155*a*). Et nous demandons à Dieu qu'il vous prenne sous sa protection, qui vous sera suffisante pour toute la durée du millénaire, lequel vous livrera [vers sa fin] à la déchéance, aux faux-pas et aux trahisons qu'il apportera. Et que la salutation soit sur ceux-là, parmi mes futurs descendants, que le temps engendrera et qui s'en tiendront [à mes principes] (63).

Enfin, bien des louanges à Dieu et puisse-t-il prier pour Muḥammad son prophète et pour sa descendance et les purifier tous !

NOTES

(1) On s'attendrait à lire بهجة الملك « la joie du royaume ». Cependant nous n'avons pas osé corriger le texte car le *Muntaḫab* présente la même leçon : وأفضل الملوك الذي يتذكّر في عزّه الذلّ وفي أمنه الخوف وفي قدرته العجز فيجمع بين بهجة الملوك وحذر الرعيّة ولا خير إلا في جمعهما. « Le meilleur des rois est celui qui se rappelle, dans les honneurs, de l'avilissement; dans la sûreté, de la peur; dans la puissance, de la faiblesse, et qui réunit en lui la gaîté propre aux princes et la crainte des sujets ».

(2) La leçon de nos manuscrits est confirmée par celle de la *Nihāya*. Néanmoins, par analogie au passage précédent فيرسل يده ولسانه et à celui qui suit peu après اذا كان سعيه بارسال لسانه, nous croyons qu'il faudra la corriger en على ارسال لسانه.

(3) Litt. : « en secret ».

(4) في ذلك, litt. « dans cela », dans l'ivresse de la perte.

(5) A notre sens, des allusions à Ḫosrō Ier et à Qobāḏ II (voir l'introduction).

(6) خدن « le camarade ». Notons que ce mot est employé avec son synonyme صادق, « l'ami sincère », dans le *Dīwān luġāt at-turk*, pour rendre le mot turc *adaš*, « le fidèle » au sens féodal du terme. Sans aucun doute, خدن possède ici aussi cette nuance de fidèle, de membre de la بطانة royale. Tout d'ailleurs comme les termes de أصحاب, de انصار et de أعوان. Nous retrouverons ce dernier mot dans l'*Āyīn*, avec la valeur du moyen perse *ayyarān*.

(7) Litt. : « Ce qu'il conseille pour le bien du roi n'est que le reste de ce qu'il a su combiner pour lui-même ».

(8) Ms. K : « que c'est un affront [pour le roi] de rechercher des avantages aux dépens de l'Empire ».

(9) Cette sentence est attribuée à Ardašīr par Ṯaʿālibī (*Hist. des rois perses*, p. 482). Cet historien connaissait sans doute ce « Testament », puisqu'il en cite encore d'autres maximes. De son côté, Ibn Qutayba l'a insérée avec de légères variantes dans ses *ʿUyūn al-aḫbār*, d'où elle a été reprise par l'auteur du *Sirr al-asrār* (p. 125), qui l'a néanmoins attribuée aux « Sages de l'Inde ».

(10) La leçon du ms. Aya Sofya est confirmée par celle de la *Nihāya*, tandis que le *Muntaḫab* donne un texte analogue à celui du ms. K. On retrouve encore cette dernière leçon dans les *ʿUyūn al-aḫbār* (éd. du Caire, p. 5, l. 4 et p. 13, l. 9) d'où elle est passée de nouveau dans le *Sirr al-asrār* et dans le *Sirāǧ al-mulūk*. De son côté, al-Ġazālī, le champion de l'orthodoxie musulmane, l'a même considérée comme un *ḥadīṯ* (*Kitāb al-ʾiqtiṣād fī l-ʿiʿtiqād*, Caire 1327, p. 95) et en a cité le début à la page 48 du *at-Tibr al-maskūk* dédié aux souverains seldjoukides.

(11) On préférera la leçon de la *Nihāya* : منهدم.

(12) On préférera cependant la variante de la *Nihāya* : وإن راس ما اخاف عليهم منازعة السفل الغلبة في دراسة الدين والتفقّه فيه والمحاولة عليه « Ce que je crains le plus pour vous, c'est que des personnes appartenant à la populace vous disputent la première place dans l'étude de la religion (ou peut-être, en considérant *dīn* comme la transcription du moyen perse *dēn* : de la foi mazdéenne) et du droit religieux (تفقّه et non pas نفقة comme dans les ms. A et KH!) et dans le zèle pour la cause de la religion ».

Par contre, la phrase suivante de la *Nihāya* devrait être corrigée à l'aide du « Testament ».

(13) Pour le terme de *ta'awwul* (moyen perse *baizand*), voir G. Molé, *Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pahlvis* (*Oriens*, 13-14, p. 20). Dans notre contexte, ce terme possède évidemment le même sens que dans l'anecdote du pseudo-Ǧāḥiẓ, p. 15, et l'on entendra l'interprétation des livres saints du zoroastrisme.

(14) A notre connaissance, ce passage est le seul qui nous renseigne avec toute la netteté désirable sur la place du Sāhenšāh au sein de l'Église mazdéenne. Il apparaît que, au moins en théorie, le roi sassanide conservait l'autorité suprême dans les domaines du dogme et du droit divin et qu'il n'avait pas abandonné au *mōbeḏān mōbeḏ* tous les droits en matière religieuse, qu'il tenait vraisemblablement de ses aïeux, les grands prêtres du temple d'Anāhīta à Ṣṭaḫr. On remarquera que l'assertion de notre auteur est inconciliable avec le récit du *Dēnkart*, d'après lequel Ḫosrō Ier aurait reconnu au seul clergé le droit d'interpréter l'Avesta (voir la traduction du passage du *Dēnkart* sur les mesures prises par Ānūširwān dans Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, p. 420 et suiv.).

(15) Notons en passant que les potentats islamiques semblent n'avoir jamais oublié cette maxime de l'ancienne Perse sassanide. Ainsi Murād II de la dynastie ottomane refusa catégoriquement à Šeyḫ Ǧunayd, le fondateur de la *ṭarīqa* safavide, l'autorisation de s'établir à Kurtbil entre les frontières de son État (W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, trad. turque, p. 17).

(16) Nous avouons que les expressions يتعهد الجملة بالتفسير والجماعات بالتحصيل nous causent quelque perplexité. Dans la traduction, nous avons tenu compte du *Muntaḫab* : فتعهّدوا طبقات الناس وتفقّدوا جماعاتهم فإنّ فيهم من قد حقرتم وجفوتم. « Ils inspectaient les classes du peuple, surveillaient leurs conventicules, car, en leur sein, se trouvent ceux que vous avez humiliés et opprimés ».

(17) Voir la « Lettre de Tansar », *JA*, 1894, p. 246 et 551.

(18) A comparer à la manière de laquelle Tansar (p. 209 et 512) s'imaginait ses entretiens avec les âmes des ancêtres dans la vie future.

(19) La légende, d'après laquelle Alexandre, afin de détruire à jamais la puissance de l'Iran, aurait trouvé plus convenable de le partager entre de nombreux rois que d'exterminer sa noblesse, remonte donc à l'époque sassanide. C'est toujours à cette tradition qu'un passage de l'Arda Virāf fait allusion (voir

Darmesteter, *Essais orientaux : la légende d'Alexandre chez les Parses*). Plus tard, Sālim Abū l-ʿAlā imaginera d'attribuer à Aristote la paternité de ce plan et il en tirera l'argument pour deux pièces de son roman épistolaire *La correspondance entre Alexandre et Aristote,* pièces destinées à être imitées plusieurs fois dans la littérature islamique.

(20) C.à.d. « sa langue et son épée ». *Nihāya :* « que son épée » (سيفه).

(21) Peut-être mieux, selon la leçon de la *Nihāya,* f. 100 r° : وأنّ أشدّ ما يضرّكم من لسانه صرف المعنى فيه إلى الدين « Et de ce qu'il dira, ce seront ses protestations d'intérêt pour la religion qui vous causeront le plus grand dommage ».

(22) Nous retrouverons encore ces termes de عابد et de ناسك, dont le second nous est déjà connu par le *Kārnāmağ* (épisode VI, note 39). L'auteur du *Muntaḫab* remplacera *nāsik* par *faqīh.* On ne retiendra guère son explication, qui est inconciliable avec l'épisode du *Kārnāmağ.*

(23) اخدان, voir note 6.

(24) Cette sentence a été citée presque textuellement dans la « Lettre de Tansar » (p. 227-532) qui, dans ce passage, indique notre « Testament » comme source : شهنشاه در وصيتى كه در اين باب فرموده باستقصاء نوشته كه جهالت پادشاه و بى خبرى بودن از حال مردوم دريست از فساد.

(25) L'auteur du *Muntaḫab* a entendu : lorsqu'un souverain consulte des personnes étrangères à sa suite, ses « vizirs » et ses courtisans n'osent plus comploter si bien qu'il n'a plus à craindre leurs ruses.

(26) On entendra, avec l'auteur du *Muntaḫab :* ولا أنّ محبّتهم هي بموافقة على جميع ما يحبّه... ومحبّتهم له بما يتألفهم بكريم خلقه « Cela ne signifie pas que l'amour pour le roi consiste dans l'approbation de tout ce qu'il aime... leur amour s'adressera aux choses qui les rapprochent de la noblesse du caractère royal ».

(27) السياسة : rappelons que ce terme signifie proprement la manière de régir les sujets, si bien que, dans les *Qānūnnāmeh* ottomans, elle finit par indiquer l'exercice de la haute justice.

(28) Nous proposons la correction de باب الشرور en باب السرور, car le sens l'exige. D'ailleurs le *Muntaḫab* résume ce passage par les paroles : وما لا بدّ للملك معه من يقرن بباب الرأفة باب الغلظة وباب الانعام بباب الانتقام « Il n'y a pas de doute que le roi devra avoir auprès de lui quelqu'un qui rapproche la porte de la miséricorde de la porte de la cruauté, la porte des faveurs de la porte de la punition ».

(29) A comparer au début du chapitre v de la « Lettre de Tansar » (p. 216-520) sur la sévérité d'Ardašīr, justifiée par la nécessité de rétablir l'ordre dans un monde corrompu.

(30) فلا دفع ولا منع : nous considérons dans ce passage دفع ومنع comme deux synonymes.

(31) ولا صبر ولا محاماة : صبر et محاماة sont de nouveau deux synonymes.

(32) السياسة, voir note 27. Avouons que le sens de cette phrase nous est obscur.

(33) Litt. : « des natures ».

(34) خاصّته المناصحون له. Nous rencontrerons une expression analogue dans le *Kitāb at-tāǧ* d'Ibn al-Muqaffaʿ. Cependant, dans le contexte du « Testament », il sera peut-être préférable d'entendre la garde personnelle du souverain.

(35) Voir une remarque analogue dans le *Kitāb at-tāǧ* d'Ibn al-Muqaffaʿ.

(36) Le ms. Aya Sofya ajoute : « C'est-à-dire les hommes de la religion, ceux de la guerre, ceux qui s'occupent des affaires et les serviteurs ». Sans aucun doute, il s'agit d'une glose pénétrée dans le texte.

(37) Nous reviendrons sur les problèmes soulevés par cette classification, qu'il faudra comparer à celle de la « Lettre de Tansar », p. 214-517.

(38) Pour la valeur de ces expressions, voir le passage du *Kitāb at-tāǧ* du pseudo-Ǧāḥiẓ, p. 52 : وايضا فإن لكلّ طبقة رأسا وذنبا فمن الواجب أن يقعد من كلّ طبقة رأسها ثم هلمّ جرّا مراتب الطبقة اوّلا اوّلا (trad. Pellat, p. 81) : « En outre, chaque classe a une tête et une queue et il est obligatoire que dans chacune d'elles la tête commence et soit ensuite suivie de proche en proche... ». Il en résulte que les termes de « tête » et « queue » désignaient l'échelon le plus élevé et l'échelon le plus bas au sein d'une même classe.

(39) Sans doute une allusion aux sept familles entourant le trône (voir CHRISTENSEN, *l. c.*, chap. II, « L'organisation de l'Empire »).

(40) *Muntaḫab* : وخير الملك من بعث العيون على نفسه ليعلم عيوبها فيكون أعلم بعيوب نفسه من غيره ثم يجتهد في مداواة عيب بعد عيب حتّى لا يجد أحد فيه مطعنا فهذا الذي تمّت سيادته « Le meilleur des rois est celui qui dirigera ses regards sur son âme, de manière à connaître ses propres défauts. Il arrivera à les connaître mieux que tout autre; ensuite il s'efforcera de les soigner un à un, si bien que personne ne trouvera en lui de quoi le critiquer. C'est ce roi-là qui atteindra la perfection du pouvoir ».

(41) Pour les termes de أخ et de أهل, voir l'*Āyīn*, note 2.

(42) A comparer à la procédure pour l'élévation du nouveau roi décrite dans la « Lettre de Tansar », p. 228-239 et 240; 533 et 544.

(43) L'assertion assez surprenante de la « Lettre de Tansar » qu'Ardašīr ne conférait pas de fonctions aux princes royaux, car autrement « toute leur dignité se perdrait et ils seraient dégradés aux yeux de l'opinion » (p. 210-211, 513) s'explique vraisemblablement par ce passage du « Testament ».

(44) On préférera cependant la leçon de la *Nihāya* : وأن يتقى بطانة السوء كاتّقائه العامّة السوء « et de se méfier de ses fidèles méchants tout comme il se méfie des hommes méchants du peuple ».

(45) Ms. K. : « s'il ne débute par s'améliorer lui-même ensuite le peuple et ses familiers ». Nous avons préféré la leçon du ms. Aya Sofya, car elle est confirmée par le passage parallèle de la *Nihāya* : لا ينبغي له أن يطمع في استصلاح العامّة اذا لم

يستطع إصلاح الخاصّة « Il ne lui convient pas de désirer de corriger le peuple, s'il n'a pas la capacité de corriger ses familiers ».

(46) On rapprochera ce passage d'une phrase qu'Ibn Qutayba (*'Uyūn al-aḫbār*, p. 23) attribue au calife al-Ma' mūn. Elle permet d'entrevoir comment la structure féodale de l'ancienne Perse avait survécu à l'invasion arabe : قال المأمون أوّل العدل ان يعدل الرجل على بطانته ثم على الذين يلونهم حتّى يبلغ العدل الطبقة السفلى « Al-Ma'mūn disait : 'Le début de la justice est de la rendre à ses propres fidèles; ensuite à ceux qui les suivent, de manière qu'elle descende jusqu'à la classe la plus basse' ».

(47) Nous suivons la leçon du ms. K, car il est presque certain que le ms. Aya Sofya présente une transposition des mots. A en juger par la *Nihāya* la phrase وينبره شيئه devait à l'origine appartenir au passage précédent qui, toujours dans le ms. Aya Sofya, présente la variante : لا يقول منه شيئا حتّى يضعه حيث تكرهون « Si bien que ces révélations le placeraient dans une situation qui le ferait mépriser ». On obtiendrait alors un sens correspondant à ce qu'on lit dans la *Nihāya*.

Quant à la phrase وسرّكم عند من يلزمه خير ذلك وشرّه nous l'avons traduite en tenant compte de la variante offerte par les *'Uyūn al-aḫbār*, p. 13, et le *Sirāǧ al-mulūk* (ms. de Leyde, f. 97 v°) : وسرّك لمن عناه ما عناك. « Tu confieras ton secret à celui qui se préoccupe de ce dont toi-même tu te préoccupes ».

(48) A comparer à la remarque de « Tansar » que les hommes se divisent en trois classes : les bons, les méchants et les médiocres (p. 220-221; 525).

(49) Avec l'auteur de la *Nihāya* (f. 100 v°), on rapportera tout ce passage au diable, dans notre cas à Ahriman et aux « dēvā » : فإنّ من قارنه لم يسلم من فرط طمعه. « Celui qui lui est voisin ne sera pas à l'abri de la violence de sa convoitise ».

(50) *Nihāya* : اعلموا يا بنيّ انّ في الرعيّة ضرب من الناس هم وشاة السلطان وبعضة أسرّ منهم بنفيس احوالهم وحادثات الأخبار التي يتطرب اليها اوغاد الناس وأطرفها عندهم ما كان مشتهرا فليس لاولئك دواء أفضل من التهاون بأمرهم « Sachez, ô fils, que parmi les sujets il y a de ceux qui se complaisent à dénigrer leur seigneur. [Parmi eux] certains sont encore plus heureux que ceux qui possèdent une position élevée. Or les nouveautés qui font le plaisir des sots, qui sont pour eux les plus agréables, ce sont les vilaines choses qui sont ébruitées. Il n'y a pas de remède meilleur vis-à-vis des personnes de ce genre que de mépriser leurs agissements ». L'écrivain qui a remanié ce « Testament » avait évidemment des idées fort différentes de celles de son prédécesseur perse sur le délit de lèse-majesté ! On ne se trompera pas en expliquant cette différence, au moins en partie, par l'esprit égalitaire de l'Islam.

(51) On notera comment le traducteur désigne dans ce passage le roi sassanide par un titre réservé de règle au calife en tant que chef de la communauté religieuse. En tenant compte de ce que nous avons appris de la position du Šāhenšāh au sein de l'Église mazdéenne, on hésitera à ne voir dans l'emploi de ce terme qu'un anachronisme de la part du traducteur arabe.

(52) استشعروا الكبر. Notre traduction s'inspire de *Nihāya* : استشعروا للصبيان الكبر « ils cachent leur orgueil aux enfants » : nous avouons n'avoir jamais rencontré ailleurs le verbe استشعر dans cette acception. A la lettre « ils se couvrent du poil de l'orgueil ».

(53) A notre sens, une allusion transparente aux intrigues des *mōbeḏan mōbeḏ* accusés de poursuivre des buts politiques sous le couvert de la religion.

(54) Nous gardons cette leçon qui figure aussi bien dans les deux ms. du « Testament » que dans le *Muntaḫab*. Toutefois, dans la *Nihāya*, on lit : فاولئك اعداء الدين رآفات الملوك « Ils sont les ennemis de la religion et font le malheur des rois ». C'est une variante sans doute préférable soit au point de vue logique, soit en considération des idées d'une époque qui, assurément, n'était pas habituée à distinguer l'État de la personne du souverain.

(55) Nous retrouvons cette maxime chez Ṯaʿālibī (*l. c.*, p. 482-483).

(56) Le ms. Köprülü insère ici une phrase qui, dans le ms. Aya Sofya, figure à la fin de la page 150. On préférera l'arrangement de ce dernier manuscrit, qui est d'ailleurs confirmé par la *Nihāya*.

(57) Dans ce passage, il faudra voir une invitation à rétablir l'institution des mariages entre parents — non plus, il est vrai, entre frères et sœurs — au sein de la famille royale, le *khvēdhvaghdas*, tombé en désuétude sous les derniers Sassanides, peut-être pour des raisons politiques. Mais on y remarquera surtout le principe proclamé par notre auteur — que nous savons n'avoir pas appartenu aux milieux ecclésiastiques — que l'héritier du trône devait être d'une parfaite orthodoxie. Par là, il nous laisse entrevoir l'existence de confessions différentes au sein du zoroastrisme.

Quant à la norme excluant du trône les personnes ayant subi des mutilations même légères (voir Christensen à propos des mesures de Šahpuhr II et l'épisode d'Anošazād chez Procope, livre IV, chap. 11), il n'est pas sans intérêt de noter qu'on la retrouve dans le *fiqh* arabe pour la personne du calife.

(58) Cette phrase figure dans le ms. K au début du f. 153 v° (voir note 56).

(59) Dans la *Nihāya* مؤاتاة, litt. « l'obéissance ».

(60) Ou peut-être, d'après la leçon de la *Nihāya*, qu'on comparera au passage examiné à la note 32 « en dépit du fait que leur État était nouveau » (وجدّة دولتهم).

(61) La leçon du ms. Aya Sofya — qui nous a gardé vraisemblablement l'original — doit être complétée, conformément au passage parallèle de la *Nihāya*, en : احكام نقتيش الناس من مخابرهم; *Nihāya* : لا يستطيعون إحكام تفتيش الناس عن مخابرهم ولولا بلغوا الجهود من أنفسهم والمكروه من الرعية « Ils n'ont pu établir sur des bases solides les enquêtes des conditions véritables des hommes, tant qu'ils ne se sont pas eux-mêmes voués à faire ce qu'ils voulaient faire, et qu'ils n'ont pas occupé entièrement les sujets à faire ce à quoi ils répugnaient ».

(62) Rappelons le problème soulevé par cette prophétie, que l'auteur de la « Lettre de Tansar » a reprise à son compte. (Voir le fragment de cette lettre en arabe dans le *Kitāb at-tanbīh*, p. 99.) Des sources parsies, citées aussi par Masʿūdī et al-Bīrūnī, prétendent savoir les unes que Vištasp s'était converti au

mazdéisme 258 ans avant l'apparition d'Alexandre, les autres 258 ans avant l'ère séleucide. Dès lors, Mas'ūdī, qui acceptait cette date et d'autre part croyait que la prophétie du « Testament » se rapportait à l'écroulement de la dynastie sassanide au début du VIIe siècle de notre ère, a été obligé d'imaginer qu'Ardašīr avait raccourci de deux siècles la période parthe afin de prolonger d'autant la durée de sa propre dynastie (*Kitāb at-tanbīh*, p. 98)! De leur côté les remanieurs musulmans du « Testament » ont préféré modifier ce passage, qu'ils ne parvenaient pas à s'expliquer. Ainsi Firdausī attribue à Ardašīr d'avoir prévu la fin de sa dynastie après une domination de cinq siècles. Il nous faudra peut-être entendre au cours du Ve siècle (éd. de Téhéran, vol. V, vers 616) :

برین بگذرد سالیان پنج صد ۞ بزرگی شما بپایان رسد

De son côté le pseudo-Aṣma'ī parle de six siècles : لولا اليقين بالبوار النازل على سلطانكم هذا عند انقضاء ستماية سنة...

Quoi qu'il en soit de ce dernier chiffre, pour lequel nous ne savons proposer aucune explication, il est bien évident que le passage du « Testament » ne devient compréhensible que si l'on accepte l'hypothèse du professeur Nyberg (*Die Religionen des alten Irans*, chap. II). Ce serait un concile de l'Église mazdéenne, réuni au début du règne de Yazdağird II, afin de rétablir l'accord entre le calendrier zoroastrien et les saisons, qui aurait proclamé que Vištasp s'était converti 1.000 ans auparavant. Ce n'est qu'en acceptant cette hypothèse qui, à notre vue, trouve une confirmation inattendue dans ce « Testament » et dans la « Lettre de Tansar », qu'on arrive à comprendre les paroles de ces auteurs. Écrivant au début du règne de Yazdağird III, c'est-à-dire d'après ce calendrier zoroastrien à la fin du IIe siècle du IIe millénaire de la IVe période du monde, ils pouvaient à la fois parler de la crise inévitable, qui aurait préparé l'apparition du deuxième Saošyan, et souhaiter à la famille régnante de garder le pouvoir jusqu'à cette crise, qui ne se serait produite qu'après huit siècles.

(63) *Nihāya* : والسلم على الآخذين بما رسمت لهم وعهدت من رأى اليهم ممن يأتي عليه من اعقابكم طول العهد الذى أفنى من كان قبلكم « Et que la salutation soit sur ceux d'entre vos descendants — que le temps engendrera après avoir détruit votre prédécesseur — qui se tiendront à ce que je leur ai prescrit, à ce que je leur ai laissé de mon discernement ».

آيين لأردشير

(كتاب ما أمر أردشير باستخراجه من خزائن الكتب التي وضعها الحكمآء في التدبير)

(١٥٦ آ) بسم الله الرحمن الرحيم.

انّ الملك اردشير لمّا فرغ من الحروب وصار الى سياسة الدعة ولبس (١) لباس الفضيلة ، أمر باستخراج كتاب الدعة وتدبير المطاعم والمشارب من خزائن الكتب ليقوم الناس من الأدب بذلك على طريقة ولا تفاوت فيها. وكان اردشير اوّل من حال من الرعيّة (٢) وبين ابتداع الرأى فى شىء من صغار الأمور وكبارها ، إلاّ ما سنّت لهم الملوك ارادة (٣) أن تزداد نفوسهم للأدب طلبا وعادة ورغبة. فلمّا أخرج ذلك الكتاب طلب ما كان باصطخر من مواريث خزائن الكتب. فلمّا رفع اليه لم يرض بذلك دون أن يلقط (٤) فى صدور الرجال من حلاوة الأدب والشمائل. فجمع من ذلك هذا الكتاب فعمل به الغنىّ على قدر غنائه والمقوّت عليه بقدر ذلك ففشا فى منازل الناس حتّى صارت فى العموم به والجرى عليه كمنزل واحد.

قال : انّا لمّا نظرنا فى أمر الناس وجدنا الساعى منهم انّما يسعى (١٥٦ ب) فى التعب من حبّ الرغد و وجدنا المحكم للأدب فى تقلّبه عند الملوك أو فى الأخوان أو طلب الحرب أو سياسة العوام غير منسيه ذلك الأدب أن يصلح له أدب المرجع فى الأهل وخواصّ الحداث

(١) ك ليس. — (٢) الرغبه. — (٣) ك اراده. — (٤) ك لفط.

والاعوان والخدم وساعات الانقباض عن الناس والانبساط الى الأهل والخواصّ من ذوى الارحام. فسعينا للناس سعية من ادبنا أنفسنا فى رجالنا (١) ولم نمنع (٢) من الدخول فى أدبنا محتاجا ، لانّ كلّ كبير (٣) أكرمنا بهأنفسنا قد يوجد له صغير لا يمتنع لصغره من صغار الرعيّة. فجرى الأدب على وضيع الأبيّة (٤) كما جرى على رفيعها بجرية (٥) على شريف الناس و وضيعهم. وكان تغابن الناس بينهم باخطآء الأدب وترك التغابن بالفكر (٦) الذى قد يلزمم العاقل ويجتنب المائق.

فقسّمنا النهار أربعة أقسام. قسما لمناجات الربّ وذلك فى اوّل دخول النهار وذهاب الليل (٧) الى أن يظهر سلطان الشمس. وقسما للنظر فى أبواب الملوك وتأدية حقوق الأخوان وتحريك الجوارح بالانتشار. وذلك الى أن يرد المقيل الى الرجل. وقسما للنظر فى وجوه الأهل والملاطفة لهم الى أن يتدلّى قرن الشمس. وقسما للنفس امّا لاهيا (٨) وامّا منفرغا (٩) غير لاه ولا محزون تخصّ (١٠) نفسك من أهلك بأحبّهم (١١) اليك فان تجاوزت الاهل فبأودّ أخوانك غير حامل على نفسك همّا ولا تاركا مع ذلك حسن الفكر فى حسن الأمور. فان دخل فى ذلك شخص فالى رحب الوجوه اليك فى حال انبساط وسرور من مطعم أو مشرب أو لقآء صديق حبيب أو زيارة (١٢) ملك مكرّم ولنفسك من نفسك حظّ له جمعت الأهل والمال واستهدت الأخوان. وهو قسم نفسك ان يدخل (١٣) اوّل الليل ويودّعك آخر النهار. فاذا دخل الليل فأهلك أولى (بأن) يليك.

فى كلّ هذه الأقسام (١٤) حقّ واجب من حقّ الدين وفى كلّ هذه الأقسام أهلك شجرة لك لاعداد الأشيآء فى غير حينها انتظارا لحينها. ورأس الأحكام لهذا ألاّ يتغيّر بالمرحلة (١٥). فانّه ان لقى الأشيآء فى

(١) رحالنا. — (٢) ك تمنع. — (٣) ك كثير. — (٤) ك الاينه. — (٥) ك بحرية. — (٦) ك بالفقر. — (٧) الّيل. — (٨) لاهما. — (٩) ك منقرعا. — (١٠) ك يحصّ. — (١١) احبهم. — (١٢) ك زيادة. — (١٣) ك يتدخل. — (١٤) ك اقسام. — (١٥) ك بالبرحالة.

غير مواقيتها أوشك أن يعجل المرء (١) فى حال المكروه من مذلّتها واغترارها. ويطلب(٢) الأخوان زائرا أو مزورا فى غير ساعة دعتهم(٣) ويلقى اللهو فى غير كمال آلته ويطلب مناجاة الربّ فى ساعة شغل عن ذلك فلا تسلم سمعته (٤) ولا يقوى على مجلسه. وكمال قوام الأهل على أدبهم بقدر(٥) كمال قوّة المرء على ما وقّت (٦) من هذه الأقسام على نفسه فى الساعات والحالات. وقد كان اقوام يدعون توقيت الأمور طلب التهوين على أنفسهم فيدخل بذلك عليهم كمال المشقّة لانّ من لم يوقّت الأشيآء فهو لاقيها اذا لقيها على غير حال العدّة لها. فاذا لقيها كذلك لقيها منتشرة فأسخطته. واذا سخط كان السخط لقاح الضرر والضرر لقاح التبعض فى الأهل. واذا كان انتشارها (٧) فى طلب المعاش منصبا لك وكان رجوعك الى غير أهل يحبّونك وكنت مبغضا عندهم فقد استجمعت عليك آلات التبرّم وكمال الأذى لا يصير الغنى (٨) معه غنى ولا العيش (٩) عيشا (١٠).

فلمّا رأينا التحفّظ فى المواقيت كمال الراحة (١٥٧ ب) ورأينا الاضاعة لذلك كمال الأذى والتبرّم أمرنا بتوقيت الأشيآء وتعديلها ووزنها.

فكان اوّل ما نظرنا فيه من ذلك الرياش الذى هو الزينة فرأينا الاّ يمتهن (١١) أحد من الناس لباس (١٢) المروّة وان كان غنيّا فى المال ملئا (١٣) بأجداد ما يلى منها وان لباس الصون اذا صار لباس بذلة (١٤) اجتمع فى ذلك اهانة الكريم وما لزّ به اسم الكريم يرى (١٥) منه اسم الاهانة ويجتمع فى ذلك الاّ يكون للمتهيّىء فى أيام الزينة هيئة المتزيّنين لكثرة ما امتهن (١٦) الزينة فى غير مواضعها. وذلك

(١) ك المرة. — (٢) ك وطلب. — (٣) دعهم. — (٤) ك سمته. — (٥) ك يقدر. — (٦) وقت. — (٧) انتشارك. — (٨) ك الغنىّ. — (٩) ك العيس. — (١٠) ك عيسا. (١١) ك لمهى. — (١٢) ك لتاس. — (١٣) مليا. —(١٤) ك بدلة. — (١٥) يرى. — (١٦) ك ما امهن.

انّه تبرّأ من فرحات المتزيّنين بأيام الزينة فانّ لها بهجة وفرحة تظهر فى اللون ويمرح الكسلان.

فرأينا ان يكون للقآء الملوك لبسة لا تختلف (١) ولأيّام العيد لباس لا يختلف وللقآء الأحداث والناس لباس لا يختلف وللقآء الرحمة لباس لا يختلف فأجرينا ذلك على الشريف بقدر سعته وشرفه وعلى الوضيع بقدر عسرته و ضعته. فامّا المهّان والخدم (٢) فأجرينا عليهم لباس التشمير فى الدعة والشخوص. وامّا الزرّاع والأكرة فأجرينا عليهم لباس المذلّة.

وكان تفضيلنا بين الناس فى زيّهم هو الذى لذى الفضل فضله. وذلك من لا فضل له حتّى نجع (٣) مطاعمه من فوقه اذا أمره واجابته اذا دعاه وتلبيته اذا ناداه وتعظيمه اذا لقيه . . . وعلمنا انّه ان خلّى بينهم وبين التبارى (٤) والمنافسة حتّى يتشبّه اللئيم بالكريم والذليل بالعزيز كان ذلك لقاح مرح السفلة وذلّ الوجوه ولم يبتل الناس (١٥٨ آ) ببلآء قطّ أشدّ من ذلك. وعلمنا انّه ان لم يفرق زيّهم لم يكن فى اختلاف صورهم والوانهم ما يعرف به (٥) حقّه ولم يعرف ضعة ذى الضعة حتّى يجترى على استخدامه من فوقه. ولو كان فى صور الناس ما يبيّن تفاضلهم (٦) ما احتيج الى اختلاف زيّهم.

فجعلنا الناس طبقات وجعلنا كلّ طبقة منهم يتصرّف بهم حالهم بقدر ما تجرى عليهم من حال الزينة وحال البذلة وحال الفضلة وحال الحرب. فلمّا استمرّت بالناس حالات معروفات معترف (٧) بها أبحنا جميع أبيّة (٨) الذهب والفضّة والجوهر لبعض الناس وحظرنا (٩) خاصّة ذلك على بعض من الجوهر. ثمّ حظرنا خاصّة الجوهر على اخرى مع اباحة الذهب. ثمّ حظرنا خاصّة الذهب والفضّة والجوهر على اخرى. ولم يكن ما حظرنا من ذلك عن قلّة جدّة والاّ يكون جميع ما ينقلب فيه أهل الدنيا من دنياهم عند ذوى العلم بالأمور وعواقبها والمعاد وانتظار الموت

(١) ك يختلف. — (٢) ك الحدم. — (٣) ك حع. — (٤) ك التبارى. — (٥) ك له. — (٦) ك تفاصلهم. — (٧) يعترف ؟ —(٨) ك انية. — (٩) ك خطرنا.

حقيرا. ولكنّا اردنا اذ لم يكن بدّ من أن يكون جميع من فى الدنيا امّا مغبوطا (١) وامّا محروما (٢) وامّا بالمنزلة الوسطى أن يقسم الناس بهذه الأقسام. فلمّا قسمناها جعلنا الغبطة لأهلها ثمّ آمنّاهم من نزعها. ثمّ جعلنا (٣) الحال الوسطى للأوسط (٤) والسّفلى لأهلها. ثمّ آيسناهم من الانتقال ثمّ لم نر(٥) ذلك وقع موقعه دون أن جعلنا الناس فى ذلك على الرضى بمنازلهم. ثمّ لم نرض برضاهم فيما أعلنوا دون أن حملناهم على الرضى فيما أسرّوا.

ولمّا قام الملك وذوو المراتب والأساورة (١٥٨ ب) والهرابذة والكتّاب والتّجار والمهّان على مثل ما يقوم عليه الرجل وأهل بيته ، دعونا الناس الى المآكل (٦) و المشارب. ثمّ أبينا (٧) عليهم المغمّ الاّ مع غمرات الجوع وعلمنا فى الأخلاق انّ أكل الشبعان على شبعه يضيق عليه مكان عقله وعلمنا فى الطبّ انّ ذلك مفسد (٨) لأخلاطه وعلمنا فى حال المروّة أنّ ذلك وهن لمروّته.

وكان توقيتنا لهم المطعم حين يستوى النهار لأنّ ما مضى الى تلك الساعة قد نفا ما كان من بقايا الطعام و الشراب بالأمس وانّها ساعة المرجع من المكاسب يوقع (٩) المطعم بموقع لا يضرّ به لمّا استقبله عند الفراغ من شغله. وكان ممّا كرهنا ان يقدّم (١٠) له الطعام قبل استوآء النهار. انّا خشينا أن يقدم الانسان طعمه فى صدر النهار فيمسّه الجوع قبل ذهاب النهار كلّه. فان طعم فى النهار مرّتين فقد تعرّض للوهن والسقم مع انّ ذلك يذهب بهمّته وشهوته ومع انّه ان طال مطعمه فى أكلتيه للذى يحبّ الطاعم من تطاول السرور به فى مأكله ومشربه فقد جعل نهاره كلّه أكلا وشربا. ولا تكون سنّة أشبه بسنّة البهائم من اكباب الرجل على الاعتلاف من صدر نهاره الى آخره. وان هو خفّف أكلتيه فقد قطع السرور فى المطعم باختطافه ذلك كاختطاف الطائر الحبّ

(١) معبوطا. — (٢) ك مرحوما. — (٣) ك سعلنا. — (٤) ك الاوسط. — (٥) ك ير. — (٦) ك المأكل. — (٧) ك ابسا. — (٨) ك مفسده. — (٩) ك موقع. — (١٠) ك يقدم.

الذى يلقط. فكانت ساعة المطعم الساعة التى وقّتناها. فمن ساعده الدهر وتيسّر له الفراغ الى أن يكون صدر نهاره لغيره وآخره له فقد نال حظّ الحياة. فامّا الأعياد وأيّام الفراغ وأيّام الفرح فذلك متاع للناس كلّهم. ثمّ أدخلنا (١٥٩ آ) التسخيف لمن خالف ذلك الرأى وهجرانه. فانّه ان انصرف عن هذه الطريقة كان وحيدا لا يجد عليه مساعدا وكان فى ذلك ردّ له الى ما قسّمنا من الأوقات.

فلمّا ثبت ذلك كان أوّل ما يفتتح به مجالس الطعام تعظيم الأعظم فى المجلس واعظام الزمزمة. فاذا استوت بهم المجالس كان أوّل ما يرى من علامات المطعم ... الأصوات وان يخفّ المشى. ثمّ يقدّم الوضوء لما تقدّم من وضوء المصاحف وغير ذلك ممّا يعرض. وكان تقديمنا علامات المطعم قبل مجيئه (١) لتنبسط الشهوة لما ترى العين من تهيئة (٢) ذلك. وعلمنا انّ النفس اذا فوجئت بالمطعم قبل أن يكون منها له انتظار واقعته اليد حين تواقعه وفى النفس عنه انصراف أو ما أشبه الانصراف. فاذا جفّت الأيدى من وضوءها و وضعت الموائد حيث تراها الأعين من بعيد فيكون بعين الناظر ما أتيت (٣) به ويتمكّن الواضع لذلك من تنضيد ما ينضّد عليها على غير استعجال.

فاذا فرغ من ذلك حملها الأصبح فالأصبح من الخدم فى وقار وصمت واقبال كلّ واحد من الجلسآء بطرفه الى ما يليه من المائدة. أمرنا بتقديم دسم الطعام وليّنه فى فورة الجوع وكان رأينا فى ذلك انّ لكلّ شىء أسا وللطعام اسّ وهو أدسمه وألينه وأسخنه. وعلمنا (٤) انّ فورة الجوع حارّة وانّ برد المطعم يذهب بحرارتها ولا جوع مع ذهاب حرّها وفورها. فاذا مضت فورة الجوع بما لقيها من ليّن الطعام ودسمه خودعت النفوس بحامض الاطعمة ومالحها وبقولها. وعلمنا انّ النفس قد تنهى (٥) عن مأكلها (١٥٩ ب) وفيها من الشهوة بقيّة فأردنا بتلك التوابع (٦)

(١) ك مجيّة. — (٢) ك تهيّه. — (٣) ك انيت. — (٤) ك علّمنا. — (٥) ك متهى. — (٦) ك النوايع.

أن تبلغ أقصى غاية محبّة النفس وكان الذى حدانا على اعطاء النفوس ما تمدّ بها شهوتها اليه (و)ان كان فيه من ضرر الكظّة (١) ما فيه، أمران. احدهما ما كان قبل المطعم من الجوع اذ كان نافيا له والآخر صرفها عن العناية فى حين واجب الشغل بغيره. ثمّ رأينا أن تسكن بطرايف الفاكهة وذلك انّ لذّة الفاكهة دخلت من مكانين من الأنف والفمّ وقسمنا من الشراب قسما جعلناه مع الغمر (٢) يتسوّغ به بعض المأكل.

فاذا آثرت الأيدى ان تولع بالمناديل وذكرت الأخلّة، أمرنا (٣) بنقض ما فوق المائدة شيئا فشيئا. وكان رأينا فى ذلك انّ النفوس ربّما راجعت عند حسّ الوداع فيكون فى ذلك قضى ما بقي عليها من وطر أو تهمة. فاذا بلغ مداه رفع الخوان وقدّمت الأخلّة. ثمّ قرّب بعد ذلك وضوءهم. فاذا فرغ منه قدّم الريحان ليذهب عنهم رائحة الأطعمة. فانّ لها نكارة عند الشبع. فاذا قدّمت الريحان قدّمت آنية الشراب فنضّدت بالقرب منهم. ثمّ ملىء الكاس بعد الغسل والتنظيف وأعطى قضيب نظيف فقبله (٤). ثمّ سعى به الى رئيس المجلس فاذا شربه ناوله ريحانه. ثمّ أخذه وتبقى الأقرب فالأقرب عن يمينه الى أن ينتهى ذلك.

ورأينا أن نمكن من القيام من أراده. فان جلس جالس الى أن يسقى ربّ المجلس ثانية فلا قيام دون شرب الثالث ورأينا بعد شرب الثالث ألاّ يقيم إلاّ من أراد مقامه عنده.

ورأينا أن لا تمنع (٥) الأذن من حظّها كما أخذت (١٦٠ آ) العين والفم. وعلمنا انّ فى سماع اللهو انبعاثا على مطالبته فى تأليفه ولحونه وحسن صناعته. ولذلك أذنّا فى تعليم اللهو بالأيدى للرئيس وغيره ليستغنى (عن) الوضيع. اذا لم تكن له كفاية ليكون الشريف عاملا بما يعمل منه بين يديه.

وحرمنا على قوّام الطعام حضوره (٦) الشراب ولم نحرّم على قوّام الشراب

(١) ك الكظه. — (٢) الغمق ؟ — (٣) ك أمر. — (٤) ك فقبّله. — (٥) ك يمنع. — (٦) ك حظور.

IMPRIMERIE NATIONALE.

حضوره الطعام لما فى ذلك من الحاجة الى السقّاة على كلّ حال. وأمرنا باستخدام المجرّبين المحنّكين ونهينا عن استخدام غيره الذى يقع فى ذلك من التهاون بالتنظيف. وأمرنا بضعفآء الرجال وذوى السنّ فنحوا عن مجالس السرور ونحّيت(١) مصانع الأطعمة عن مجالس الأشربة لئلاّ تعبق رائحة وأمرنا ولاة الأخلّة والريحان وقوّام الأشربة بتصفيفها وترويقها وأن يكون ذلك فى أماكن السرور لما أردنا من عبق بعض ذلك ببعض. وحرّمنا على الناس ترك اللهو وحرّمنا عليهم مع ذلك الاكثار منه. وعلمنا انّ الاكثار منه مذهبه للجوائح (٢) وتعطيل أبواب الملوك وتهجين الرأى ومكسره للحزم وتأدية حقّ العباد. وعلمنا انّ ترك اللهو معونة على أذيّة الدنيا التى تروح على الناس وتغدو (٣) (عليهم). وحرّمنا على الناس أن يحتدى محتد فى تقدير بناء أو غرس أو تهيئة ملعب الاّ على ما قدّر (٤) الملك. ووهبنا الرحمة للموافقين وحرّمناها المخالفين وعلمنا انّ المخالفين للملك فى صغار الأمور هم المخالفون له فى كبارها ان وجدوا الى ذلك سبيلا وعلم الملك انّ اكراه (٥) (١٦٠ ب) الناس على ذلك سرور للناصحين وغمّ للغاشّين ومحبّة للناس.

وأمر الملك باختلاف الناس مع اتّفاق أعمالهم. فامّا الحالات المختلفة فمنع بعض الناس بعض الأبيّة (٦) وبعض الثنى (٧) وبعض الديباج والمراكب وشريف البنيان وعقد الإيوانات. وامّا الذي سوى الملك فيه بينهم (٨) فهو أن يكون السيرة واحدة فى جميع المعاش وقصد النصفة للناس على اختلاف طبقاتهم وأن تجرى السنّة فيهم على ترك المحاباة لمن علت منزلته على من هو دونه.

وأمر الملك تحريم نومة الضحى وقايلة نصف النهار فانهما خير ساعات الدهر، امّا الضحى فساعة المشورة والفكر وحسن الدنيا وبهجتها (٩) والقايلة ساعة الراحة من النصب وهى ساعة المطعم. وان تأخّر عنها تعرض

(١) ك تحيت. – (٢) ك للجواخ. – (٣) ك وتغدوا. – (٤) ك قدّم. – (٥) ك اكواه. – (٦) الأنيّة. – (٧) ك الينا. – (٨) بيتهم. – (٩) ك تهجّنها.

الأسقام فى الجسد لقرب المطعم من الّليل وان قدّم المطعم قبلها ضرّ ذلك بالحوائج التّى خير طلبها . . . الحقه الجسد وخلاّ الخوف.

وأمر الملك ألاّ يبقى ذو سعة إلاّ اتّخذ لسعته أتباعا ولا يبقى ذو (١) إقتار إلاّ اعترف للحاق بأدنى من يليه من ذوى السعة. وكان الذى أراد الملك بذلك ألاّ يخلو ذو السعة بسعته دون المقترين وعلم انّ الناس ان تحاجزوا (٢) بما فى أيديهم دخل التحاسد بينهم. ثمّ يتبع للتحاسد العداوة وعلم انّه ليس بعد تفاوضهم ولحاق فقيرهم بغنيّهم (٣) للتناصح. ولم يرد الملك مع ذلك أن يجعل للفقير سبيلا الى التيه (٤) على من فوقه من بسطت له الملوكة (٥) فى الدنيا (١٦١ آ) وأمر ان أيما رجل وجد غير تابع ولا متبوع أن ينظر فى أمره. فان كان ذا يسار أخذ بالأتباع أو جعل ما له فى يدى غيره. وان كان ذا إقتار الحق بأدنى من يليه بالصغار والقماء (٦). وكان الذى تأوّل الملك فى ذلك انّه أحبّ أن يتعاوض أهل المملكة بالتعاطى (٧) والتناصح حتّى لا يحسدوا من قرب الملك ولا يحبّوا من باعد. وأراد مع ذلك التخفيف على بيوتات الأموال من مؤونة المقترين وعلم انّه لا سبيل الى أن يفحش الإقتار بأحد من أهل المملكة. ثمّ لا يجعل مؤونته إلاّ امّا على الملك وامّا على من وسع عليه الملك.

وأمر أن لا يكون تأديب الخدم والاعوان فى حال السرور للذى (٨) فى التأديب من الغضب وللذى (٨) فى الغضب من قطع السرور. وأمر أن يكون التأديب فى ساعات الخلوات (٩) وأمر أن لا يستعان على ذى حياء بأكثر من حيائه ولا على ذى دين بأكثر من دينه. فمن لم يكن له دين يورّعه (١٠) ولا حياء يحجره أحضر (١١) الخوف وأخذ بالترعيب. ولم ير (١٢) الملك انّه حجر (١٣) بين الناس فى الأمور دون أن يحجر (١٣) بين المرء وأهله وخدمه بمثال يضعه من الأدب والعقوبة والعفو فى ساعة

(١) دو. — (٢) ك يحاجزوا. — (٣) يغنّيهم. — (٤) ك اليته. — (٥) ك الملوك. — (٦) القماة. — (٧) بالتغاظى. — (٨) ك الذى. — (٩) الحظوات. — (١٠) ك يرعه. — (١١) ك احصر. — (١٢) ك ومن لم ير. — (١٣) حجر.

العفو. وعلم الملك انّ بعض الرجال أسرع الى (تأديب) الأهل من بعض وانّ بعضهم أبطأ عن تأديب الأهل من بعض. فلم يرض بسرعة المسرع ولا بابطآء المبطىء دون أن وضع عنده لهم مثالا جرى عليه الناس. فتحرّك له الضعيف عن الأدب وقصر له المفرط فى العقوبة.

وعلم الملك انّ من شأن بعض الرجال الافحاش فى الغيرة على الأهل وكان من شأن الملك فى أهل (١٦١ ب) مملكته أن يؤدّبوا مثل ما جرى عليه من أدب نفسه. فكانت سنّة الملك فى النسآء ألاّ يغار عليهنّ غيرة يطلعن (١) عليها وأن يكون الاحتفاظ بهنّ احتفاظا لا يعلمن به وكان الّذى تأوّل فى ذلك انّه علم انّ من طباع الناس النزاع والشوق الى ما منعوا منه. ثمّ الذى فى النسآء من ذلك أشدّ الحاجة وأنهز. اذا علمن انّهنّ قد حصرن (٢) ازددن الى الخروج والى ما منعن منه شوقا وتطلّعا وتمنّين أيّام الخروج الى حقوق الأعياد وأشباهها ثمّ تزوّدن اذا خرجن من النظر والتشوّق بقدر ما يعلمن من الحصر بعد رجوعهنّ والاحتفاظ بهنّ. متى (٣) يكن من شأنهنّ فى أيّام الخروج التزوّد من النظر والتشوّق يكنّ غير مأمونات الخلوات. فأراد الملك أن يحفظهنّ حفظا مكتوما وعلم الملك انّ من طباع النسآء التعلّق بمن يمنع منهنّ اذا كان المودّة (٤) فى أنفسهنّ. وكان الملك قد وقف من تحرّيه (٥) ذلك على أمر أحبّه للناس ولم يكن يحبّ لهم فى كبار الأمور شيئا إلاّ أحبّه لهم فى صغارها.

فأوّل سياسة مودّة النسآء أن يلقين بغير الضرع ولا الحاجة الى ذكر المودّة باللسان ولا ترك ان يكون فى النظر والطاعة والنصيحة شاهد على المودّة. وعلم انّ فى طباعهنّ الذلّ لهذا الأدب والزهد فيما خالفه.

وقد علمنا انّ من شأن الزوجة اذا عولجت لحاجة الرجل مفاجأةً أن ينزل (٦) ذلك على الحاجة بغير المودّة فصار دواء ذلك أن يجعل

(١) ك يطلعين. –(٢) ك حضرن. – (٣) ك منّى. – (٤) ك امودة. – (٥) ك تحر به. – (٦) ك سرل.

للحاجة مقدّمات من نظر وشمّ ولمس (١٦٢ آ) وعلمنا فى الطبّ انّ ذلك أقرب الى اللقاح الذى اليه تجرى المجرى ومع ذلك انّه أشهى الى الفاعل والمفعول به. وقد كان فيما ورثنا عن الأسلاف فى الكتب فى صفات النسآء انّ من طباعهنّ المودّة للمباعد (١) لهنّ اذا قدّم لهنّ دلالات المودّة مع المباعدة يعرفنها (٢) منه. ولم يكره فى سياستهنّ أن يخفن (٣) من غير خوف فى غيرة. فانّ خوفهنّ لغيرة (٤) الغائر عليهنّ تزيّد ما اشتهين (٥) شهوة عندهنّ. وعلمنا ان خوفهنّ الأدب فى غير ذلك يدخل (٦) عليهنّ خوفا عند الذنب غامض الموقع من قلوبهنّ.

وأمر الملك فى تأديب الابنآء ان يستعبدوا فى الأدب صبيانا. فاذا كانوا رجالا اتّخذوا أخوانا. وعلم الملك انّ من شأن الابنآء أن يحسبوا أباءهم (٧) حجّابا (٨) لهم عن المروّة وخلاء الذرع. فاذا ظنّ الولد ذلك كان والده له غمّا. ومن شأن المغموم (٩) حبّ الاستراحة ممّا يغمّه. وأحبّ الملك فى سياسة الابنآء أن يجعلوا فى حياة الابآء على ملكة (١٠) أنفسهم لكى تهنىء الأباء صحبة (١١) الابنآء ولا يهنئهم ذلك إلاّ بمحض المودّة الخالصة ولا مودّة بينهم إلاّ بذلك.

وسنّ الملك فى تأديب الأخوان والأعوان أن يكثر للمماليك (١٢) كلامهم فى الخلوات ويقلّ كلامهم فى الجماعات وأن يدع الدخول عليهم بكثرة الأمر والنهى فى ساعة العمل وأن يغتفر (١٣) قليلا من تقصيرهم. فانّ مشاركة أمور الملك مملوكه (١٤) أو تابعه فى جميع ما يعمل ممّا يحدث للعامل مواكلة فى عمله وذهابا بمرحه وفرح اصابته اذا رأى مليكه شاركا (١٥) له فى (١٦٢ ب) جميع ذلك. وسنّ (١٦) الملك أن يقمع أبصارهم وهممهم ويترك أسماعهم وقلوبهم. وسنّ أن يخافوا وأن يجعل مع خوفهم رجآء (١٧)

(١) ك المباعدة. — (٢) يعرفونها. — (٣) ك يحفو. — (٤) ك لغيره. — (٥) استهين. — (٦) ك يدخلن. — (٧) ك اباهم. — (٨) ك حجّابا. — (٩) ك الغموم. — (١٠) ك ملكه. — (١١) ك الاّ باصحبه. — (١٢) ك الممالك. — (١٣) ك وان اغتفر. — (١٤) ك مشاركة الامور الملك مملوكه. — (١٥) ساركا. — (١٦) سرّ. — (١٧) رجاً.

يعيشون به. وسنّ (١) أن تقلّ عقوبتهم فاذا كانت سدّدت. وسنّ ألاّ يضربهم فى المعيشة وألاّ يمكّنوا مع ذلك من قدرة يمرحون بها. فانّ المرح يثنى الهمّة وانثناء الهمّة يحدث الغشّ. واذا غشّك المملوك فقد حرمت صحبته إلاّ على صحبة غرر.

فلمّا قام الناس على أدب لا يختلف وصار جميع المملكة كأهل بيت واحد تفاوض الناس وتناصحوا وذاق الملك حلاوة (٢) ما فى ذلك من النجوع والأمن عليهم وصارت أضغانهم التى كانت على عهد من مضى كائنة (٣) بينهم على عدوّهم وأمر الملك بتسمية من انتهكه (٤) خلاف شىء من ذلك. فسمّى من تعدّى ذلك شرها. ثمّ الزم عيبه حتّى سبّ به سبّا (٥) وبقي شتم ذلك فى العقب. وسمّى من قصر فيه مهينا وسمّى من رفضه فاجرا وسمّى من (٦) أظهر النكارة بشىء منه منافقا. وسمّى لمن توجّه بما سواه نذلا (٧). ثمّ لم يرض بأن سمّى بهذه الاسمآء دون أن شنّعها وقطعها وحرم عليها وقصّر بأهلها حتّى صارت هي العيوب التى يتغاضب الناس منها وفيها المشاتم.

فدونك هذه السياسة فرّض بها (٨) نفسك ان قويت عليها ولا سبيل اليها إلاّ بأحكام ما أمامها. فانّ الملك لا يكره اذا وُفّق لأمر أن يوفّق (٩) له جميع الخلائق. فانّ احتدآء الناس على مثاله فضيلة له.

وقد كان قوم من أبائنا (١٠) يسمّون مملكتنا الوسطى وسائر الممالك الأطراف. وقد قيل انّه لم يقم بمملكتنا قائم (١٦٣ آ) قطّ أدخل فى دخلة جميع الرأى وأعلم بكلّ داء وكلّ دوآء والأمور له أشدّ مساعدة والدهر له أشدّ مسالمة من الملك.

تمّ والحمد لله حقّ حمده.

(١) ك سنّ. — (٢) ك وحلاوة. — (٣) كاينهُ. — (٤) ك انتهل. — (٥) شيئا. — (٦) ك ما. — (٧) ك ندلا. — (٨) ك فرض بها. — (٩) يوفق — (١٠) ابنائنا.

كتاب التاج فى سيرة آنوشيروان لابن المقفّع

(١٦٣ آ)

قال ابن المقفّع :

أخبرنى جماعة ممّن أدركت من حكمآء الفرس. قالوا :

كان الملك من ملوك الفرس يجلس فى يوم النيروز جلوسا عامّا ويحضر الأموال والخلع وتوضع الموائد ويجلس الناس على مراتبهم ويختلفون فى الزينة ليومهم ويصمتون.

فاذا صار الملك على سريره ووضع التاج على رأسه حمد الله وأثنى عليه ثمّ قال :

هذا يوم جديد من سنة جديدة (١) من زمان جديد يحتاج أن يجدّد له ما أخلق الزمان الفانى وأحقّ الناس بالعرف والاحسان. وجميل النظر الرأس المجتمعة فيه الحواسّ لشرفه على سائر الأعضآء التى بصلاحه صلاحها وبفساده فسادها. بالرؤسآء قام الأتباع وبالملوك كانت الرؤسآء. فمثل الرؤسآء فى الناس كالرأس ومثل الملوك فيهم كالعينين. وأنا أولى الناس لهم بجميع النظر اذا كانت الأعضآء كلّها بالعينين تهتدى.

فاذا فرغ الملك من كلامه قام الدبيربذ كاتب (٢) الخراج وانّما أطلق له أن يبدأ بالكلام لأنّ الخراج كان يفتتح فى النيروز فيقول :

تعيّنت الخلود أيّها الملك ولا عدمت السرور ودام لك العزّ. قليل

(١) ك جديد. — (٢) الدنبرند كانت.

النفقة يكثر الفائدة وينمى المال. بسط العدل يزيد فى الربع وتنشط معه النفوس للاستكثار من العمارة (١٦٣ ب) عند ثقتها برفع الجور عنها فيضعف بذلك الخراج. الرفق يمن (١) والخرق شؤم (٢) وصالحو (٣) الأعوان محتاجون إلى ما يقيمهم فى أعمالهم ويفضل عنها (٤) لعطلتهم. فانّه اذا ضيّق عليهم كان معوّلهم على مال السلطان فيكون من حيث يرتجى الربح. فمن هناك يكون الخسران وقد كان يقال. من شرب السمّ وهو يعلمه فقد قصد لابارة (؟ ٥) نفسه. حيث تقع الخيانة ترفع البركة ويقع المحق. الفجور يقلّ قطر المطر. حيث الامانة تكون البركة. حيث لا خيانة يكون الزكا. أيّها الملك ، بالخراج تدرّ الأموال وبالأموال يكون الجنود وبالجنود يقمع العدوّ ويكون العزّ.

ثمّ يمسك ثمّ يقوم الموبذان موبذ (٦) فيقول :

أيّها الملك لا زلت ما بقى الدهر ودامت لك النعم. الله عزّ وجلّ عدل ومن أجل العدل جعل الملوك ليقع التناصف فيرتفع الجور لانّ من شرط الملك منع الجورة من جورهم والأخذ للمظلومين من ظالميهم بقدر استحقاقهم. فجميع أمور الخليقة رحا والعدل قطبها ومن حيث القطب تدور الرحا فيصير العدل دثارك تصفو (٧) لك أحوالك وتتمّ أمورك وتسلم لك رعيّتك. ويجلّ خطبك فيرهبك عدوّك ويقلّ عناؤك.

أيّها الملك بقليل الانفاق يكون الغنآء ويكثر الهمّ وحيث الشغل والهمّ فلا سرور ولا لذّة. وبقلّة اللذّة تكثر اللذّة. اشرف على أمورك حتّى تكون كالمباشر لها ، يقلّ الاستنارة ما (٨) يُحتاج الى معرفته والتقديم فى مصلحته عنك. أيّها الملك قدّم الحزم فى أمورك تتمّ لك وتسلم من سوء عواقبها. اكظم الغيظ تحمد (١٦٤ آ) مغبّة أمرك. استعمل الاناة يقلّ ندمك. كن برعيّتك رءوفا تكثر محبّتهم لك. اصفح

(١) ك لمن. — (٢) شوم. — (٣) ك صالحوا. — (٤) ك عنهم. — (٥) لايارة. — (٦) ك مؤبّد. — (٧) ك تصف . — (٨) ك الاستنار ما.

عن المسىء (١) فليس فى كلّ الأوقات تدوم (٢) الطاعة لك. لا توقع فى غير موضع الايقاع فتستجهل ولا تدع الايقاع بعد التوقّف فتستضعف. أدم فعل المعروف يبهج ملكك ويفتخر بك رعيّتك ويقلّ طمع الملوك فيك. امتثل فى رعيّتك اذ كانت تحبّ من (٣) دونك أن تفعله (٤) بك من فوقك. ارحم ترحم واعدل يصفح (٥) عن جرمك ربّك، وبالنصر يؤيّدك. كن حليما يكن أكثر لبهائك. لا تمزح بحضرتك فتنقض جلالتك ويجترى الأخسّآء فى مجلسك فتذهب هيبتك.

ثمّ يجلس. ثمّ يقوم رأس الوزرآء فيقول :

جمع لك بقآء الدهر الى دوام العزّ وهنّيت الخلود. بهآء الملك بسط العدل وتقوية الجند واعطآء المستحق بقدر استحقاقه وتأديب المسىء على اساءته ليرغب من لم يكن محسنا فى الاحسان ويرتدع من الاساءة عمّا حاول. فقد كان يقال : اذا انصرف المحسن عن باب الملك بغير مكآفأة والمسىء بغير عقوبة أوشك أن لا يرى بباب الملك محسن. أيّها الملك بدرور الأرزاق تنقى (٦) ضمائر الجنود ويدوم نصحهم. ببسط (٧) العدل تكثر العمارة ويقرّ الخراج وتسلم قلوب الرعيّة بخلاف ذلك تقلّ العمارة وينقص الخراج وتدغن (٨) قلوب الرعيّة فيكون العدوّ الذى من شأنه الاقصآء والابعاد هو القريب الذى لا يمكن اقصآؤه ولا يتمّ ملك الاّ بقربه. ثمّ يجلس.

ثمّ يقوم أرتيشتارانسلار (٩) وهو صاحب خيل الأقليم (١٦٤ ب) فيقول :

أيّها الملك اتّصل لك بدوام الأبد البقآء ولا عدمت الفلح والظفر والنعم. الجنود جناح الملك وسداد الثغور ومفاتيح الحصون الذابّون عن البيضة والمحامون عن الحريم الذين بهم قمع الأعدآء فشردوا واستظهر (١٠)

(١) ك المسئى. — (٢) ك تدم. — (٣) ك ما. — (٤) ك يفعله. — (٥) ك تصفح. — (٦) ك ننقا. — (٧) ك يبسط. — (٨) ك يدعن. — (٩) ك ار بسارارسلاّر — (١٠) استطهر.

على أهل الخلاف بهم فأفنوا واطاعوا وعن التوثّب أمسكوا باذلين دماءهم ومهج أنفسهم. وحقيق أن يحيى (١) من بذل ماله ودمه ولم يصن عن أمر الملك نفسه. أيّها الملك الشجاعة لا تكون مع كثرة الهمّ وموت القلوب باتّصال الغمّ وبالسرور تكون النجدة والسرور بالكفاية والحبآء يكون بهم ... الى نظر الملك حاجة والى تطوّله بذلك عليهم فاقة لتتّسع قلوبهم وتسرّ أنفسهم وتكمل عدّتهم ويقلّ اعتلالهم وتنقى ضمائرهم وتصحّ للملك محبّتهم ويؤصّل (٢) من جناح الملك ما أخلقه الزمان. فانّ جناح الطائر الكثير الطيران قد ينكسر ويثأى (؟) (٣) فيؤصّل وبحقّ أقول ايّها الملك أنّ فى حسم العادة ومنع الواجب ما يوغر القلوب حتّى يصير الولىّ عدوّا فيحتاج الى الاحتراس ممّن به يحترس.

ثمّ يجلس فيقول الملك :

صالحو(٤) الأعوان للخير وفّقتم وفى النعيم خلدتم وبغضارة (٥) العيش ودوام النعمة متّعتم لا عدمكم الزمان ومنّه فلقيتم (٦) بالحقّ والواجب عليكم (٧) قلتم ولذلك بهذه الأماكن وضعتم.

ثمّ يقول :

ليعمّ الاحسان جماعة الناس كبيرهم وصغيرهم على أقدارهم فانّا نحن الغيث وحقيق علينا جميل النظر لهم.

ثمّ يأمر الملك عند ذلك بالخلع والجوائز. ثمّ يقرب الطعام وتقوم الخطبآء (١٦٥ آ) فتصف (٨) احوال الملك وتفريطه. فاذا فرغوا من الطعام ورفعت الموائد ، قال الملك :

ليلزم كلّ ذى صناعة صناعته ويقرّ كلّ أحد على مرتبته ويؤتى كلّ ذى حقّه حقّه ولا تحسّوا أحدا حظّه فتظلموه ولا تعطوا (٩) غير مستحقّ فتظلموا أنفسهم. استديموا النعمة بالوفآء وتزيدوا فيها بالشكر

(١) ك نحيا. — (٢) ك يوصل. — (٣) ك يشبه. — (٤) ك صالح. — (٥) ك بعضارة. — (٦) ومنه فلاقيتم. — (٧) ك عليهم. — (٨) ك فتصفوا. — (٩) ك يعطوا.

ادّوا الامانة وجانبوا الغدر فانّه منثر (١) للعمر ومفن للرزق. ايّاكم والكذب فانّه يسلب البهآء (٢) يورث الندامة. دعوا النميمة (٣) فانّها تورث الضغائن. ائتلفوا ولا تختلفوا فانّ من الخيوط الضعيفة السهل قطعها يكون الحبل القوىّ الشديد يصعب قطعه عند اجتماعها استعملوا الصفح عن المسىء يقلّ الاساءة فيكم. استشعروا الرحمة تعظم (٤) البركة عندكم ويزول الفقر عندكم.

ثمّ يقول فى آخر كلامه :

افهموا عنّى كلمات هنّ جوامع الكلم. الكذب يسلب البهآء والرياء (٥) عن قليل ما يفتضح صاحبه. قلّة التضافر تورث الضعف و وضع المعروف عند غير أهله يعقل مصطنعيه الى أهله. وقد كان يقال. لا تعدّن الملك الكذوب ملكا ولا الناسك المخادع ناسكا ولا الأخ الخاذل (٦) أخا ولا مصطنع الكفور منعما. لا يصاب الدين الاّ من قبل النبيّ الصادق ولا تستقيم الأمور الاّ بالملك العادل ولا يكون الخصب الاّ بالمطر فى أوانه (٧). ليس الشرّة (٨) والخرق بمثمرين خيرا ولا الأناة والحلم جالبين (٩) شرا. من استعمل مكان الرفق خرقا ومكان الخرق رفقا اختلف عليه الأمور كاختلاف فعله. ومن تعدّى بالشىء موضعه كان كمن قطع السقى عمّا يحتاج اليه (١٦٥ ب) وصرفه الى ما هو غنّي عنه فيتلف ما عنه صرفه بالجفوف (١٠) لعطشه ويتلف ما صرفه اليه بالعرق لكثرة ريّه. يكتفى اللبيب بوحي الحديث ويثوى (؟) (١١) البيان عن قلب الجاهل. واذا أدخلت الموعظة احدى اذنى (١٢) الجاهل مرقت من الاذن الأخرى كمروق السهم من الرميّة. لا يدبّ الحمار

(١) ك منر. — (٢) ك يسلب البهائم. — (٣) ك التميمة. — (٤) يعظم. — (٥) اليها والريا. — (٦) ك للخاذل. — (٧) ك لوانه. — (٨) الشره. — (٩) ك حالبين. — (١٠) ك بالحقوق. —(١١) يثنون ؟ ك يثنوا. — (١٢) ك اذنى.

البليد تحت راكبه الاّ من خوف العصا ولا يرجع الجاهل عن جهله إلاّ من خوف العقوبة. من كان سعيه فيما يوقع دينه وتذمّ عاقبته ولا يدوم السرور به فقد عظمت بليّته.

هذا آخر كلام الملك. والحمد لله حقّ حمده.

تمّ

فصول فى المعروف من حكمآء الفرس

(١٥٦ آ) قال اردشير لحكم (كذا) :

دلالة على فضل العلم انّه ممدوح بكلّ لسان متزيّن به بكلّ مكان ينتحله (١) غير أهله يدعو به (٢) من ليس هو فيهم. ومن الدلالة على عيب الجهل انّ كلّ أحد ينتفى منه ويغضب اذا سمّي به.

(١٦٥ ب) فصول فى المعروف من حكمآء الفرس.

قال يزدجرد الملك :

كلّ غرس مثمر وكلّ الثمر يفنى وثمرة المعروف بالشكر الباقى على الدهر. وقد كان يقال : فعل المعروف يزيد فى العمر لدوام شكر من اسدى ذلك اليه.

وقال اردشير الملك :

من منع المعروف مستحقّيه ظلمهم وحرم نصيبه الشكر ومن وضعه عند غير أهله أضاعه وجرع نفسه الغيظ. وقد كان يقال : ليس وضع المعروف عند غير أهله بأولى من منعه من يستحقّه (٣).

وقال آنوشروان الملك :

من كان معروفه عامّا و وجهه طلقا كان عمر من عاش بمعروفه زايدا

(١) ك ينحله. — (٢) ك يدعونه. — (٣) ك من لا يستحقّه.

فى عمره بدوام جميل الذكر له من بعده. فقد كان يقال : من لم يضنّ بمعروفه اتّفقت القلوب على محبّته وكثر ناصره وقلّ عدوّه وأمن (١) شرّه وبقي (٢) حسن الأحدوثة (٣) من (١٦٦ آ) بعده.

وقال أردشير الملك :

من منع المال من سبيل الحمد ورثه من لا يحمده.

وقال هرمز البطل الملك :

قرين المعروف حسن الخلق . فان فارق أحدهما صاحبه نقصه. وقد كان يقال بجميل اللقآء وحسن الخلق يتمّ المعروف وبتقليله يزيد ويعظم عند من أتي اليه وبسوء (٤) اللقآء والمنّ به ينقص (٥) ويذهب بهجته .

قال أردر جشنس (٦) :

كثرة المنّ تسلب (٧) عظيم المعروف بهآءه وتمحق (٨) حسنه كما يسلب الشتآء الشجر ورقه وتقليله يزيد فيه (٩) ويكثره عند من اصطنع اليه كما يكسو(١٠) القيظ (١١) الشجر ورقه ويوقع فيه ثمره.

وقال آنوشروان (١٢) الملك :

من ادام فعل المعروف وجميل (١٣) اللقآء وكظم الغيظ نال الشرف الأعظم وكثر عمره وان قلّت أيّامه. من لم يكن كذلك فأيّامه قصيرة وان طال عمره.

وقال هرمز الملك :

لا تستعظم معروفا أسديته (١٤) فانّ الذى يصل اليك من الشكر ويبقى لعقبك من الشرف وجميل الذكر أكثر ممّا انت معطيه ولا تحتقرن (١٥) سوء أتيته فانّ الذى يكسبك من العداوة ويزرع لك ولعقبك من الضغن والبغضآء أعظم.

(١) ك امر. – (٢) ك بقا. – (٣) الاحدوثته. – (٤) ك بسوّ. – (٥) ك ينقص. – (٦) ك داد حسس. – (٧) ك يسلب. – (٨) ك يمحق. – (٩) ك يزيد فيه ويزيد فيه. – (١٠) ك يكسوا. – (١١) ك القيط. – (١٢) ايوشروان. – (١٣) ك جميع. – (١٤) ك اسدته. – (١٥) ك يحتقرن.

وقال يزدجرد :

وثمرة المعروف جميلة عذب مذاقها وان كان قليلا.

كتب ملك الروم الى سابور ذى الأكتاف يسئله عمّا ضبط به ملكه فكتب اليه سابور:

ذاك (١) بثمان خصال (٢) لم أهزل (٣) فى أمر ولا نهى قطّ ، ولم أخلف وعدا ولا وعيدا قطّ ، (وحاربت) للغنآء لا للهوى ، وضربت للأدب لا (١٦٦ ب) للغضب وأودعت قلوب الرعيّة محبّة من غير جرأة (٤) وشدّة الرهبة من غير صعبته (٥) وعممت بالقوت (٦) ومنعت الفضول.

(١) ك ذال. – (٢) ك خلال. – (٣) ك اهزك. – (٤) ك جزئ. – (٥) صعبه. – (٦) ك بالقرب.

L'*ĀYĪN* D'ARDAŠĪR

(f. 156 r°) Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.

Quand le roi Ardašīr eut terminé les guerres, il se mit à dicter des règles pour la vie en temps de paix, et se revêtant de l'habit de la vertu, il ordonna d'extraire des bibliothèques le « Livre de la vie tranquille et des règles concernant les mets et les boissons». [Cela] afin que, de cette manière, les personnes possédant une bonne éducation pussent se conformer [toutes] à une norme de vie sans s'opposer entre elles. Or, si l'on fait exception des loie que les [anciens] rois avaient données aux hommes, Ardašīr fut le premier à se placer entre les sujets et les inventions du discernement, soit dans les affaires de petite importance ou dans celles de grande valeur. [Et cela] avec l'intention d'augmenter leur recherche, leur habitude et leur empressement pour la bonne éducation.

Quand il ordonna d'exhiber ce livre, il demanda ce que l'on trouvait à Ṣṭaḫr dans les trésors des livres hérités[1]. Et lorsqu'on le lui présenta, il ne se contenta pas de ce livre, mais recueillit [aussi] chez les hommes les plus élevés ce qui faisait la douceur de l'éducation et des vertus. C'est ainsi qu'il composa ce livre et le riche l'appliqua par rapport à sa richesse, comme celui qui avait été nourri par ses normes l'utilisa en proportion de l'instruction reçue; et ce livre fut connu dans les demeures des hommes, si bien que, par sa diffusion et son observation, elles devinrent comme une seule maison.

Ardašīr a dit :

« Quand nous avons considéré les affaires des hommes, nous avons trouvé que ceux d'entre eux qui se fatiguent (f. 156 v°) le font uniquement pour l'amour de la vie prospère. Or, nous avons trouvé que la personne raffermie dans les bonnes manières, soit en fréquentant les rois ou les « amis, soit dans les exigences de la guerre ou dans le gouvernement du commun du peuple, ces bonnes manières ne lui font pas oublier de retrouver son avantage dans les règles pour le retour au sein de la « famille », la suite des jeunes hommes, les auxiliaires, les serviteurs; pour les heures où il se tient loin du monde et pour celles auxquelles il reçoit ses familiers

et les plus chers de ses parents [2]. Aussi nous sommes-nous efforcé de montrer au peuple un exemple (?) [3] de nos propres règles dans nos hommes; nous n'avons pas empêché celui qui en avait besoin de les imiter, car chaque Grand auquel nous avons gracieusement donné nos règles a, à son tour, dans sa suite, un petit parmi les petits des sujets, lequel ne doit pas être empêché [de les suivre] à cause de son bas rang. Les bonnes normes embrassèrent de cette manière les plus petits ainsi que les plus grands, en s'étendant aux nobles et aux humbles [4]. Or, [par le passé] les hommes se causaient mutuellement du tort par leurs erreurs dans la bonne conduite, et la cessation des torts dépend de la réflexion que l'intelligent suit et que le sot évite.

«Nous avons divisé la journée en quatre parties [5]. Une partie dédiée aux prières en l'honneur du seigneur et cela au début de la journée, quand la nuit disparaît et que la puissance du soleil fait son apparition. Une partie pour se rendre aux portes des rois, satisfaire les devoirs de l'amitié, faire du mouvement et détendre ses membres; cela jusqu'au moment où sonne l'heure de la sieste. Une partie pour s'adonner aux personnages de sa famille et converser avec eux jusqu'au moment où les rayons du soleil s'inclinent vers la terre. Une partie pour soi-même, pour s'amuser ou pour se reposer sans jeux et sans soucis, s'occupant des plus chers de ses familiers ou — si tu dépasses la famille [proprement dite] — avec les plus chers de tes amis, sans te créer de soucis et sans cependant négliger de bien penser aux bonnes actions. Et si, dans ce temps-là, quelqu'un vient chez toi, c'est le moment pour toi de lui faire fête [6] dans ce temps de relâchement et du plaisir des mets ou des boissons; ou [alors] qu'un ami aimé soit venu te trouver (f. 157 r°) ou qu'un roi honoré te rende visite. Tu en auras du plaisir. A son intention, on réunira la famille, des cadeaux et les «amis» [7] adopteront ta conduite.

«Cette partie du temps est celle qui t'appartient, quand le soir descend et que le jour finissant te quitte. Quand la nuit arrive, ta famille [8] a plus de droit [que toute autre personne] de t'être voisine [9]. Dans toutes ces parties du temps, il y a des devoirs religieux particuliers. Dans toutes ces parties du temps, ta famille constituera ta protection pour te préparer les choses avant leur temps, en attendant [qu'arrive pour toi] le moment de les faire. La règle essentielle à ce propos, c'est de ne rien changer dans l'horaire. En effet, si l'on rencontre les choses hors de leur temps, il est facile qu'on tombe dans (l'état de) l'affliction à cause de leur bassesse et de leur capacité de tromper. [Ainsi,] si quelqu'un prétend de ses amis qu'ils lui rendent visite ou reçoivent sa visite hors des heures de leur repos, trouvera-t-il un plaisir sans la perfection de ses instruments. Si quelqu'un requiert les

prières dédiées au Seigneur dans les heures auxquelles on est distrait de ces cérémonies, il n'aura pas une bonne réputation et il ne saura pas contrôler ses réunions.

« Or, l'observance exacte par les familiers de leurs règles de conduite dépend de la capacité du seigneur d'accomplir parfaitement ce qu'il a établi pour lui-même dans les différentes heures et conditions. Certains prétendaient que diviser le temps pour les [différentes] affaires, c'est chercher à se rendre les choses faciles. De cette manière, la plus grande fatigue les oppressait car celui qui ne fixe pas le moment des différentes choses se trouve obligé de les affronter alors qu'il n'y est pas préparé. Et quand il leur fait front de la sorte, il les rencontre en désordre, ce qui cause son irritation. Mais quand il s'irrite, sa colère provoque le dommage et le dommage fait en sorte que ses familiers se divisent. Et comme leur (10) séparation pour la recherche d'un gagne-pain te nuira, que tu seras obligé d'avoir recours à d'autres qu'à tes familiers qui t'aimaient, et que tu seras haï par ceux à qui tu auras recours, les instruments du déplaisir s'accumuleront sur toi. [Alors] le plus grand dommage [te frappera], dommage par lequel la richesse n'est plus une richesse et l'aliment n'est plus un aliment.

«Lorsque nous avons constaté que l'observation de la division du temps assurait la pleine tranquillité (f. 157 v°) et que son inobservation causait le plus grand dommage et la plus grande affliction, nous avons ordonné de déterminer le temps à dédier aux [différentes] choses, de les juger avec exactitude et de bien les soupeser.

« Les habits constituant le décor furent la première chose sur laquelle nous nous sommes arrêté dans ce domaine. Or, nous avons jugé que personne ne devait se parer habituellement de l'habit de la vertu, même si cette personne était riche en biens et jouissait d'honneurs à lui propres (?). En effet, quand l'habit qu'on conserve [pour les grandes occasions] devient l'habit d'usage commun, ce fait porte à mépriser le noble. L'habit auquel s'attachait l'appellation de noble est considéré comme un signe de mésestime. Alors, à cause du grand nombre de fois qu'on porte cet habit dans les endroits où il ne doit pas être porté, il s'ensuit qu'aux journées de fête celui qui le revêt n'a plus l'allure d'un homme paré d'une robe d'honneur (11). Cela fait que la personne ayant droit de s'en revêtir renonce (12) aux joies de ceux qui sont parés dans les festivités et alors les personnes obscures (13) deviennent insolentes. Ces vêtements possèdent en effet une splendeur et une joie qui se révèle dans la couleur.

« Nous avons encore décidé qu'on devait employer des habits uniformes pour la réception des rois; d'autres habits uniformes pour les jours de

IMPRIMERIE NATIONALE.

fête; d'autres pour la rencontre des pages et des hommes [du peuple]; d'autres enfin pour la réception de faveurs. Et nous avons prescrit ces habits à celui qui est illustre par rapport à sa richesse et à son rang élevé; à l'humble eu égard à sa pauvreté et à son bas rang (14). Quant aux domestiques et serviteurs, nous leur avons imposé des habits propres à être retroussés à l'heure du repos et durant les déplacements. Enfin, aux paysans et aux plus méprisables, nous leur avons imposé l'habit de la bassesse (15).

«Les préférences que nous avons introduites parmi les hommes dans leur costume consistaient en la reconnaissance de leur noblesse pour ceux qui possédaient une noblesse. [Une autre préférence encore était] la suivante : la personne n'ayant pas de noblesse au point d'attendre ses aliments de son supérieur (16), quand ce dernier lui donnait un ordre devait lui répondre « oui »; quand il le convoquait, devait répondre « présent »; quand il l'appelait, devait l'honorer; quand il le rencontrait... (17). Nous savions que si on laissait sans réglementation les rapports entre les hommes, leurs efforts et leurs rivalités, si bien que le misérable rassemblât au noble et le faible au puissant, cela aurait engendré l'insolence de la populace et l'avilissement des nobles. Or, il n'existe assurément pas pour l'humanité de malheur plus grand (18).

(f. 158 r°) «De même, nous savions que, si l'on ne différenciait pas leur extérieur, il n'y aurait rien dans les différences de visages et des couleurs (19) pour reconnaître les droits; [en conséquence, on ne reconnaîtrait pas] la bassesse du vilain, si bien que le dernier oserait tenter d'asservir celui qui lui est supérieur. Certes, s'il y avait dans les figures des hommes quelque chose rendant manifestes leurs différences de mérite, il n'y aurait pas besoin que leurs habits se différencient [pour les distinguer].

«Nous avons constitué la société en classes et avons fait en sorte que l'état de chaque classe varie en fonction du fait qu'elle a droit au rang de la robe d'honneur, de l'habit d'usage journalier, de l'habit de travail et de l'habit de la vertu guerrière (20). Et lorsque ces états bien connus, que les hommes furent forcés d'accepter, devinrent stables parmi le peuple, nous avons permis toute la superbe de l'or, de l'argent et des joyaux à certains hommes, mais nous avons exclu de ce privilège certains joyaux. Ensuite, nous avons défendu le privilège des joyaux à d'autres, tout en leur permettant l'or. Enfin, nous avons défendu le privilège de l'or, de l'argent et des joyaux à d'autres. Et ce que nous avons défendu, nous ne l'avons pas défendu à cause du peu de sa gloire. Autrement, toutes les choses de ce monde, dans lesquelles se remuent les gens d'ici-bas, sont méprisables pour les Sages qui connaissent les choses, leurs

conséquences et la vie future et qui attendent la mort (21). Cependant, du moment que, nécessairement, tous les vivants dans ce bas monde sont nantis, ou dépourvus de biens, ou dans une condition moyenne, nous voulions que les gens fussent divisés en ces [trois] catégories. Et quand nous les avons partagés [entre ces classes], nous avons attribué le bien-être à ceux qui en étaient dignes pour les garantir par la suite du danger d'être dépouillés. Ensuite, nous avons assigné la condition moyenne aux hommes médiocres et le rang infime à ceux qui le méritaient. Enfin, nous ne leur avons pas laissé l'espoir de pouvoir en changer (22). Encore, n'avons-nous pas considéré d'avoir, par là, achevé cette réforme, si nous n'amenions pas les hommes à accepter leur rang. Et nous ne nous sommes pas contenté de l'acceptation des hommes dans leurs manifestations extérieures, mais nous avons voulu les amener à agréer ces conditions sociales, [même] dans les pensées qu'ils cachaient.

« Et lorsque le roi, les dignitaires, les chevaliers, (f. 158 v°) les « herbed », les scribes, les commerçants et les domestiques furent entre eux dans des rapports analogues à ceux du chef avec les membres de sa famille, nous avons invité les hommes [à mettre de l'ordre] dans ce qu'ils mangeaient et buvaient.

« Alors nous leur avons défendu ce qui les accable, excepté lorsque se manifeste une faim excessive (23). Or, dans les traités sur les mœurs, nous avons appris que manger quand on est déjà rassasié opprime le siège de l'intelligence; de plus nous avons appris dans la médecine que ce fait corrompt les humeurs et nous avons appris aussi dans la vie militaire qu'il provoque un affaiblissement de la vertu guerrière. Aussi, avons-nous fixé pour le repas l'heure du midi, car le temps qui s'écoule jusqu'à cette heure-là consomme les restes des mets et des boissons du jour précédent. De plus, midi est l'heure à laquelle on revient du travail et les mets sont reçus dans une place (24) qui n'en souffre pas, puisqu'elle les reçoit après avoir cessé déjà son travail.

« Parmi les choses que nous avons condamnées, ce fut qu'on accordât à l'estomac des aliments avant midi; car nous craignions que, si quelqu'un prenait son repas au début du matin, la faim ne le surprît avant la journée finie. S'il mange deux fois dans la journée, il est exposé à la faiblesse et aux maladies, et, de plus, cela lui enlève l'attente et l'appétit.

Encore, si ce qu'il mange dans ses deux repas dure autant de temps que celui du glouton qui désire prolonger le plaisir (du repas) en mangeant et en buvant, il passera la journée entière à manger et à boire. Or, il n'existe pas une manière de vivre plus semblable à celle des bêtes féroces que la conduite d'un homme se gorgeant depuis le début jusqu'à la fin du jour.

Et si cet homme prend deux repas légers, il ne trouve plus de joie à manger, se réduisant [ainsi] à picorer, comme l'oiseau qui becquète les grains qu'il ramasse par terre. L'heure du repas fut [dès lors] l'heure que nous avons fixée.

«Celui que le temps a favorisé et qui jouit du loisir au point que la première partie de sa journée appartient aux autres et la fin à lui-même, a pleinement obtenu la joie de la vie. Mais les jours de fête et les jours de repos ainsi que les jours de joie sont le bien [commun] de tous les hommes.

«Alors nous avons ordonné (f. 159 r°) de considérer comme sot celui qui s'opposait à cette norme (25) et de rompre les rapports avec lui. Ainsi, si quelqu'un s'éloigne de cette règle de conduite, il se trouvera isolé, sans que personne ne lui prête assistance, ce qui l'obligera à revenir à la division du temps que nous avons introduite.

«Quand cette réforme prit pied, la première observance par quoi les banquets s'ouvraient devint la cérémonie de l'exaltation du personnage le plus élevé dans la réunion et l'élévation de la prière (26). Ensuite, lorsque les invités avaient pris place, les premières choses qu'on percevait des signes précurseurs des mets, c'étaient... des bruits (27) et la diminution du va-et-vient. Alors on offrait l'eau des écuelles pour les ablutions avant le banquet et autres choses qu'on a coutume de présenter. Et notre prescription de faire précéder l'arrivée des mets par des signes d'annonce avait pour but d'exciter le désir par ce que l'œil percevait à travers les préparatifs. Nous savions que si l'âme est mise soudainement en présence des mets avant qu'elle s'attende à les recevoir, elle s'en détourne, ou c'est comme si elle s'en détourne, même si la main les prend, si toutefois elle les prend.

«Et quand les mains sont désormais séchées de l'eau des ablutions, et que les tables sont apprêtées, là où l'œil les voit de loin, ce qui y a été apporté sera exposé à la vue (du spectateur) et il sera dans la faculté de celui qui a disposé les mets d'y ajouter ce qu'il désire sans se presser. Alors qu'il a achevé de les disposer, des serviteurs — l'un plus beau que l'autre — les offrent avec gravité et en silence (28); et chacun des convives les reçoit du côté des tables, auxquelles il est proche.

«Or, nous avons ordonné d'offrir des mets gras et tendres quand la faim est vive; car nous avions vu que, dans toute chose, il y a un élément fondamental. Les mets aussi ont un élément de ce genre : ce qui est très tendre, très gras et très chaud. En effet, nous savions que la faim violente est chaude. Or, si les mets sont froids, ils détruisent sa chaleur et la faim ne persiste pas quand la force de cette chaleur a disparu. Mais quand le bouillonnement de la faim est consommé grâce à la nourriture tendre et

grasse qu'elle a obtenue, l'âme est trompée [29] par des mets aigres et salés et par des légumes. Nous savions que parfois l'âme cesse de manger (f. 159 v°) mais qu'il reste encore en elle un certain désir. Or, nous nous proposions par ces adjonctions que l'âme obtienne tout ce qu'elle désire. Deux choses nous ont poussé à donner à l'âme tout ce qu'elle désirait en dépit du danger d'indigestion que cela comportait : l'une, c'était la faim avant de manger après qu'elle avait enlevé la nourriture; l'autre, [la crainte] que l'âme ne se détournât pas de la sollicitude des affaires dans le temps où il faut s'occuper d'autre chose que de manger.

« Puis nous avons considéré opportun que l'âme fût rassasiée par des fruits mûrs, et cela parce que le plaisir des fruits pénètre par deux voies : par le nez et la bouche. Et nous avons établi qu'on assaisonnât quelques vins avec le safran, afin que certains mets fussent faciles à digérer avec leur aide. Et lorsque les mains commençaient à chercher les serviettes et que l'on demandait les cure-dents, nous avons ordonné qu'on emportât ce qui restait sur les tables, une chose après l'autre. La raison de cet ordre était que parfois l'âme se prend de nouveau [à désirer les mets] au moment où elle s'en sépare. De cette manière, on achève de satisfaire ce qui reste en elle du besoin ou de la fantaisie.

« Quand cela arrive à son terme, on enlève les tables et l'on présente les cure-dents. Ensuite, on apporte l'eau pour les ablutions des convives. Après qu'ils les ont terminées, on offre du basilic, afin que l'odeur des mets les abandonne. Il y a, en effet, quelque chose de dégoûtant dans ces odeurs quand on est rassasié. Et lorsqu'on offre le basilic, on fait avancer les cratères de vin que l'on range à proximité des convives. Ensuite on remplit la coupe après l'avoir lavée et purifiée et on donne [à l'échanson?] une branche [30] propre qu'il prend [31] en se hâtant vers le chef du banquet; et quand celui-ci a bu, on lui donne le basilic et il le prend. Et suivent son voisin de gauche et l'autre voisin de gauche jusqu'à ce que le tour de termine. Nous avons décidé de permettre à celui qui le désire de se lever [à ce moment]. Mais, s'il reste assis jusqu'au moment où le chef du banquet fait apporter le vin pour la deuxième fois, il ne peut plus se lever avant d'avoir bu la troisième coupe. Et nous avons considéré convenable qu'après la troisième coupe, seuls ceux qui le désirent restent auprès du chef du banquet.

Nous avons décidé que l'oreille ne doit pas être privée de son plaisir (f. 160 r°) du moment que l'œil et la bouche obtiennent le leur. Or, nous savions que l'audition de la musique pousse à rechercher ses compositions, ses mélodies et la beauté de ses exécutions. Aussi avons-nous permis l'enseignement des instruments musicaux à cordes [32] au chef du banquet

et aux autres, de manière qu'ils puissent se passer de musiciens de condition humble. S'il n'y en a pas assez, le noble jouera lui-même de l'instrument à cordes qu'il connaît [33].

« Nous avons défendu à ceux qui ont la charge des mets de s'occuper du vin ; mais nous n'avons pas défendu à ceux qui servent le vin de servir les mets, car de toute façon les échansons se trouvent dans la nécessité de le faire. Et nous avons ordonné d'employer des serviteurs expérimentés et éprouvés et nous avons défendu [aux nobles] de se faire servir par d'autres ; ce qui entraînerait, dans le service, de la négligence dans la propreté.

« Obéissant à notre ordre, les hommes faibles et les vieillards se sont éloignés des banquets joyeux; les cuisines ont été déplacées loin des séances de libations afin que leur odeur ne les contamine pas. Et nous avons ordonné aux personnes chargées des cure-dents et des parfums et aux sommeliers de tenir ces choses bien rangées et bien propres et qu'elles fussent placées dans la salle des banquets, car nous voulions qu'elles s'imprégnassent l'une de l'autre.

« Encore, avons-nous défendu aux hommes de renoncer au plaisir et en même temps leur avons-nous défendu de le multiplier. Car nous savions que la multiplication du plaisir aboutit aux malheurs, à faire cesser l'activité aux portes des rois, à affaiblir le discernement; qu'elle brise [34] la fermeté et empêche de rendre ce qui constitue le devoir des esclaves [35]. [Mais] nous savions [aussi] que l'abandon des distractions contribue au tourment du monde d'ici-bas, lequel visite les hommes le soir et le matin.

« Nous avons défendu aux hommes de s'imiter l'un l'autre dans le plan des édifices, dans la disposition des jardins et l'aménagement des lieux d'amusement en dehors des prescriptions du Roi. Et nous avons accordé notre faveur à ceux qui obéissent et l'avons refusée à ceux qui s'y opposent, car nous savions que ceux qui s'opposent aux rois dans les affaires de peu d'importance s'opposent aussi dans les affaires importantes, quand ils trouvent le moyen de le faire [36]. Et le Roi avait conscience qu'en obligeant (f. 160 v°) les hommes à suivre ces normes, il faisait la joie des conseillers sincères, le chagrin des trompeurs et s'assurait l'amour [du commun] des mortels.

« Or, le Roi [37] ordonna que les hommes se différenciassent, même si leurs activités collaboraient à un but commun. Quant aux différents états, il défendit à quelques-uns certaines [signes] de superbe, certains vêtements avec plis, certaines étoffes de soie, certaines montures, les édifices élevés et la voûte des palais [38]. Mais le Roi les rendit tous égaux en ce que la manière de vivre était unique à tous les échelons, que la recherche de l'équité était commune à tous les hommes en dépit des différences de

classe et que la loi leur était appliquée sans préférence pour les personnes de rang élevé par rapport à leurs inférieurs.

« Encore le Roi ordonna-t-il de bannir le sommeil après la levée du soleil et la sieste de midi. Car ce sont les meilleures heures de la journée. L'heure du lever du soleil est celle du conseil, de la réflexion, de la beauté du monde, de sa splendeur; l'heure de midi est celle du repos après la fatigue. C'est l'heure du repas et, si on le retarde, des maladies surgissent dans le corps à cause du manger trop proche de la nuit. Si on avance le repas par rapport à midi, cela empêche les autres choses nécessaires qu'il faut rechercher... (39) le corps l'obtient et la peur disparaît.

« Le Roi ordonna que l'opulent ne manquât pas d'attacher à sa puissance des fidèles (40) et que le pauvre ne manquât pas de reconnaître le lien qui le rattache au plus proche des opulents qui lui étaient voisins. Or, ce que le Roi se proposait par un tel ordre était que l'opulent ne s'isolât pas des pauvres. Car il savait que si les hommes s'isolent avec ce qu'ils possèdent, l'envie pénètre en eux. Ensuite, l'inimitié suit l'envie; et il savait aussi que l'association et l'attachement du pauvre au riche en vue de l'entraide (41) ne survit guère. Cependant le Roi n'entendait pas préparer la voie au pauvre pour s'enorgueillir vis-à-vis de celui qui lui était supérieur et qui possédait de grandes propriétés en ce monde (f. 161 r°). Aussi ordonna-t-il qu'on enquêtât sur la position de tout homme qu'on trouverait sans lien de dépendance et sans dépendants (42). S'il était opulent, il aurait dû choisir des dépendants; autrement, ce qu'il possédait aurait été attribué à un autre. S'il était pauvre, il aurait dû se réunir avec le plus proche [des opulents, prenant place] parmi les petits et les gens de peu (43).

« La raison d'une telle mesure était que le Roi désirait que ses fidèles (44) échangeassent dons et conseils, de manière à ne pas envier celui qui est proche du Roi, et à ne pas aimer celui qui s'en tient à l'écart. En outre il se proposait de soulager les caisses du trésor du poids de l'aide aux pauvres (45), car il savait qu'il n'était pas possible que quiconque parmi ses fidèles (44) eût à souffrir de pauvreté extrême. Or, le poids de l'aide ne peut retomber que sur le Roi ou sur ceux qui possèdent de grandes richesses.

« De plus, il défendit la punition des servants et des auxiliaires dans l'état d'euphorie à celui qui se prépare à punir alors qu'il est en colère et qu'il est dans une colère engendrée par l'interruption du plaisir. Aussi ordonna-t-il que la punition eût lieu dans les heures de solitude (46). Et il défendit d'exiger de l'homme pudique plus que sa pudeur ne lui permettait; et à l'homme religieux plus que sa religion ne lui permettait. Et celui que

la religion ne retenait pas et que la pudeur ne refrénait pas fut accompagné par la peur et retenu par la terreur [de la justice royale].

« Or, le Roi ne considéra pas possible de discipliner les rapports des hommes dans les affaires sans réglementer [de même] les rapports de l'homme avec sa femme et avec ses serviteurs, par l'exemple qu'il donnait des normes de conduite [à suivre], des punitions [à infliger] et du pardon [à accorder] à l'heure du pardon. Le Roi savait que certains hommes sont d'une humeur plus prompte que d'autres [à punir] leur femme, et que certains sont plus lents que d'autres à sévir. Or, le Roi ne fut pas plus satisfait de la promptitude (de celui qui était prompt) à punir que de la lenteur (de celui qui était lent) et il leur donna lui-même un exemple, d'après lequel les hommes devaient se conduire. La personne lente à faire respecter les bonnes règles y mettait [dès lors] plus de hâte à suivre cet exemple et, [toujours] d'après cet exemple, celui qui excédait dans les punitions les diminuait. Or, le Roi savait que c'est le propre de certains hommes d'excéder dans la jalousie pour leur femme et qu'il était du devoir du Roi (f. 161 v°) vis-à-vis de ses dépendants qu'il leur donnât des normes de conduite analogues à celles qu'il suivait lui-même.

« La coutume du Roi vis-à-vis des femmes consistait à être jaloux d'elles, d'une jalousie dont elles n'avaient pas connaissance, et à les soumettre à une surveillance qu'elles ignoraient. Et il expliquait à ce propos qu'il savait comment il est dans la nature des hommes de désirer et d'aimer les choses qui leur sont défendues. Chez les femmes, les désirs de ce genre sont encore plus violents et plus prompts [que chez les hommes]. Quand elles savent qu'elles sont enfermées, elles désirent et cherchent encore davantage la possibilité de sortir et de posséder ce qui leur est défendu. Ainsi, elles souhaitent ardemment voir arriver les jours où elles sortent pour accomplir les devoirs des fêtes et pour des choses semblables. Et quand elles sortent, elles regardent et convoitent les choses, d'autant plus qu'elles savent être enfermées et surveillées à leur retour. Et puisque, pendant les jours de fête, elles font provision de regards et de désirs, on ne peut se fier à ce qu'elles restent seules; c'est pourquoi le Roi voulait les surveiller d'une surveillance déguisée. Car le Roi savait qu'il est caractéristique chez les femmes d'être attachées à celui qui n'a pas la permission de les approcher, quand l'amour s'installe dans leurs âmes. Et le Roi instruisait sur cette affaire, qu'il voulait rendre chère à son peuple, conformément à ce qu'il avait choisi. Il n'aurait réussi à faire en sorte que son peuple prît à cœur aucune affaire importante, s'il n'était pas parvenu à l'intéresser à celles de peu de compte.

« Pour les femmes, la première règle de l'amour était qu'elles devaient

approcher [leur mari] sans être obligées de s'humilier, sans être contraintes à faire des déclarations, mais qu'elles ne devaient pas manquer de donner des témoignages de leur affection dans leurs regards, leur obéissance et leurs conseils. Le Roi savait que leur nature était docile envers une règle de ce genre et contraire à ce qui s'y opposait. Nous [47] savions que c'est le propre des femmes, quand elles sont employées à l'improviste dans l'acte charnel pour le besoin du mâle, de se soumettre à cet acte par nécessité, sans amour. Et le remède à cela était de faire précéder le besoin physique par les sens de la vue, de l'odorat et du tact (f. 162 r°). Nous avions appris dans la médecine qu'une telle conduite est plus apte à provoquer la fécondation, qui constitue le but de l'union des sexes, et qu'en même temps elle est plus agréable à la partie active et passive.

« Dans les livres sur les qualités des femmes, dont nous avons hérité de nos ancêtres, il était écrit que le propre de leur nature est d'aimer celui qui se trouve loin d'elles, quand des signes d'amour leur parviennent en dépit de la distance et qu'elles savent qu'ils viennent de l'aimé. Or, à propos de la manière de gouverner les femmes, le Roi ne désapprouvait pas qu'elles eussent peur mais non la crainte de la jalousie, car la crainte de la jalousie (du jaloux) augmente en elles la convoitise pour ce qu'elles désirent. Et nous savions que si elles craignent la correction dans d'autres domaines, elles placent dans le plus profond de leur cœur la peur du péché.

« Quant à l'éducation des fils, le Roi ordonna qu'ils fussent traités comme des esclaves en ce qui concernait les règles de conduite lorsqu'ils étaient enfants; mais que devenus hommes, ils fussent considérés comme des « amis » [48]. Car le Roi savait qu'il était dans le caractère des fils de considérer leurs pères comme des chambellans les tenant éloignés de la virilité et de l'affranchissement. Mais quand le fils s'imagine une telle chose, son père lui devient une cause d'affliction. Or, c'est le propre de celui qui est affligé de désirer se soustraire à ce qui lui cause de la tristesse. Aussi, dans l'éducation des fils, le Roi aimait-il que, déjà du vivant de leurs pères, ils reçussent le droit de disposer d'eux-mêmes, de manière que le commerce avec les fils fût agréable aux pères. En effet ce commerce ne peut leur être agréable sans la pureté d'une affection sans tache et il ne peut y avoir de l'affection entre eux sans ce droit.

« Pour ce qui est de la discipline des amis et des auxiliaires, le Roi décida qu'aux « serfs » [49] il appartenait de parler beaucoup quand ils étaient seuls [avec leur maître], mais peu dans les réunions; qu'il permettait de se rendre à l'improviste chez eux aux heures de travail en faisant peser toute son autorité et de pardonner quelque peu de manquements. En

effet, que le serf ou le fidèle prenne part aux affaires de son maître, à tout ce que ce dernier fait, c'est l'une des choses qui engendrent dans l'exécuteur de la négligence dans son action, et une conduite faite d'insolence et de satisfaction pour sa propre sagacité, quand il voit que son maître lui est associé en toutes choses (f. 162 v°). Le Roi ordonna d'abaisser leurs regards et leurs intentions et de leur laisser les oreilles [pour obéir] et les cœurs [pour espérer]; aussi établit-il la norme qu'ils devaient être tenus dans la crainte mais qu'on devait leur donner, en dépit de cette crainte, un espoir qui leur permette de vivre. De plus, il établit que les punitions de ces hommes fussent diminuées et que, quand elles avaient lieu, elles dussent avoir le but de corriger. Et il décréta qu'il ne fallait pas les frapper dans leurs moyens de gagner la vie (50) et qu'en même temps il ne fallait pas leur permettre une puissance par laquelle ils seraient devenus insolents. En effet, l'insolence fait diminuer l'application et la diminution de l'application engendre la fraude. Et quand ton subordonné te trompe, les rapports avec lui doivent être évités si ce n'est comme un commerce dangereux.

« Lorsque le peuple adopta des règles uniformes de conduite, tous ses dépendants devinrent comme les membres d'une seule famille et les hommes s'entraidaient et se conseillaient. Le Roi jouit de la douceur qu'il y avait dans de tels rapports et de la confiance dans ses sujets. Et les haines existant parmi eux dans la période précédente se tournèrent contre les ennemis.

« Le Roi ordonna d'employer des dénominations péjoratives pour ceux dont l'honneur était entamé par quelques habitudes contraires à ces normes. Ainsi, il appela vorace celui qui les transgressait et lui imposa la honte de cette dénomination de manière qu'il en fût déshonoré et que la marque de ce surnom restât chez ses descendants. Et il appela négligent celui qui ne les appliquait pas avec exactitude, libertin celui qui les rejetait, hypocrite celui qui finassait à l'égard de quelques-unes de ces prescriptions. Et il donna la qualification de vil à ceux à qui on attribuait des défauts semblables. Ensuite, il ne permit pas qu'on employât ces dénominations sans expressions de réprobation, d'hostilité et de malédiction, et il en limita l'usage à ceux qui s'en étaient rendus passibles, de manière que ces expressions devinrent [des stigmates] honteux et constituèrent des injures dont les personnes se ressentaient » (51).

Apprends cette discipline, imprime-la dans ton âme si elle est capable de l'appliquer. Or, il n'y a pas de possibilité de l'apprendre, si ce n'est que par les maximes qui sont en présence de ton âme. En vérité, quand une entreprise a réussi au roi, il n'est pas mécontent qu'elle réus-

sisse à toutes les créatures; car conduire les hommes à imiter son exemple constitue une vertu pour le souverain (52).

Or, certains de nos ancêtres appelaient notre royaume le « Centre » et les autres royaumes les « côtés » (53) et l'on a dit que jamais dans notre royaume il n'y avait eu (f. 163 r°) un souverain mieux au courant des secrets de toutes les opinions, meilleur connaisseur de toutes les maladies et de tous les remèdes, plus favorisé par les événements, plus comblé par le temps que le Roi [Ardašīr].

Et la louange, la vraie louange, n'appartient qu'à Dieu.

NOTES

(1) Cette assertion d'un auteur sassanide qu'il existait à Ṣṭaḫr, dans le Fārs, une ancienne bibliothèque, confirme — ce nous semble — d'une manière définitive les légendes du *Dēnkart* sur le *kuh-i nipišt*. Évidemment, il faudra songer à des archives rattachées au temple d'Anāhīta et non pas à celles de l'empire achéménide.

(2) Au point de vue de la grammaire et de la syntaxe, le sens exact de ce passage ne va pas sans soulever des difficultés. Mais, en tout état de cause, il nous livre un spécimen précieux de la terminologie féodale iranienne :

a. *al-mulūk*, la traduction du moyen perse *šahrdār*, c'est-à-dire « les rois ». Évidemment les Grands de Perse portant ce titre car, par la suite, on nous parlera de la manière de recevoir un « roi honoré » ayant des droits à l'égard du noble qu'il visite. Rappelons qu'à la rencontre de ces *mulūk* se rapporte un paragraphe du *Livre de la Couronne* du pseudo-Ǧāḥiẓ (tr. Pellat, p. 36-37).

b. *al-'aḫwān*, litt. « les frères, les amis, les compagnons ». Nous n'avons pas retrouvé dans l'étude de M. Widengren (*Recherches sur le féodalisme iranien*, in *Orientalia Secuana*, V) un équivalent pahlvī de ce vocable. Toutefois le mot « ami » constitue, ainsi que le fait remarquer M. Widengren (*l. c.*, p. 118-119), un terme technique commun aux féodalités les plus différentes. Et qui plus est, il est attribué par Xénophon (*Cyropoedie*, VIII, VI, 5) aux σύμμαχοι de Cyrus qui avaient choisi de rester auprès de leur souverain. Il résultera de notre opuscule que ces « amis » possédaient un rang plus élevé que les autres fidèles, mais n'étaient pas moins placés sous l'autorité réelle de leur seigneur (voir le passage examiné à la note 49).

c. *al-'ahl* : non pas évidemment la famille naturelle, mais la petite cour en miniature entourant les Grands de Perse, ainsi qu'il apparaît aux pages suivantes.

d. *ḫawāṣṣ al-ḥidāṯ* : sans doute les pages, les jeunes hommes de la petite noblesse, qui, au début de leur carrière, entraient au service d'un puissant, peut-être afin d'apprendre l'*'adab* royal.

e. *al-'a'wān* : certainement les *ayyārān* des textes en moyen perse (voir WIDENGREN, *l. c.*, p. 88-89).

f. *al-ḫadam* : vraisemblablement la traduction du terme moyen-perse de *parastār*, dont les formes dérivées indiquaient le service féodal à la cour du seigneur (voir G. WIDENGREN, *l. c.*, p. 84-85).

(3) فسعينا سعية. La forme سعية ne figure ni dans le Lane's *Dictionary* ni dans le *Qāmūs*.

(4) Les humbles, dont il est ici question, ne sauraient être, à la lumière de différents passages de cet *Āyīn*, le menu peuple, mais tout au contraire les nobles d'un rang inférieur à celui des Grands de Perse (voir par ex. le passage examiné à la note 43).

(5) Voir le pseudo-ǦĀḤIẒ, *Le Livre de la Couronne*, trad. Pellat, p. 170.

(6) Au point de vue grammatical, la construction semble bien irrégulière. Sans doute le passage comporte des erreurs de copie.

(7) C'est-à-dire « les fidèles ».

(8) Voir note 4.

(9) *As-Siyāsa al-'ammīya*, ms. Aya Sofya (f. 71 *a*) :

اجلس لخاصّتك في اوّل النهار

(f. 71 *b*) :

واستعرض ظهرك في آخر النهار

« Donne audience à tes notables au début de la journée... Consulte tes assistants à la fin de la journée ».

(10) إنتشارك : à la rigueur, on pourrait aussi entendre « et comme ta recherche désordonnée du gain ».

(11) Voir, dans le *Kitāb at-tāǧ* d'IBN AL-MUQAFFA', l'allusion aux robes d'honneur des dignitaires admis au banquet du Nayrūz, lesquelles différaient d'après leur rang. Dans *as-Siyāsa al-'ammīya* (ms. Aya Sofya, f. 24 r°) Sālim Abū l-'Alā déclare : وينزّل الناس على أقدارهم واستحقاقهم ولا يضيّع مراتبهم وتزين لهم بالزينة المحمودة « Le roi doit assigner les places aux hommes d'après leurs rangs et leurs mérites. Il ne négligera pas leurs rangs et leur accordera les habits que les hommes admirent ».

(12) Parmi les différentes significations du verbe تبرّأ celle de « renoncer » (Lane's *Dictionary*) nous semble la seule qui donne un sens satisfaisant dans ce contexte.

(13) Notons cependant que l'adjectif *kaslān* ne possède jamais, d'après les dictionnaires, le sens de personne de peu de valeur. Cette acception se retrouve seulement dans la forme *miksal* « famille pauvre en illustration ».

(14) Voir le passage examiné à la note 16.

(15) Ce passage est à rapprocher des ordonnances d'Ardašīr sur les classes dans son « Testament » (f. 150 r°) et aux allusions à une réforme des vêtements dans la « Lettre de Tansar » (p. 222 et 527).

(16) Ce passage, qui est à rapprocher de celui indiqué à la note 14, ne peut, semble-t-il, se rapporter qu'aux « fidèles » de la haute noblesse. Dans ce cas, il faut conclure que, tout d'ailleurs comme dans la société franque de l'époque des Mérovingiens, les relations de vassalité s'étaient répandues dans les couches inférieures de la société sassanide, où elles étaient les plus astreignantes (voir M. Bloch, *La Société féodale*, p. 232).

(17) La phrase présente une lacune.

(18) Voir le « Testament », f. 150 r°.

(19) On remarquera cette allusion aux « couleurs » et on la rapprochera du passage précédent sur les vêtements, « qui possèdent... une splendeur et une joie qui se révèlent dans la couleur ». Pour autant que nous le sachions, ce sont les seuls endroits dans la littérature pahlvie qui laissent entrevoir comment, dans l'Iran, les classes sociales se distinguaient par la couleur de leurs habits selon l'ancienne coutume indo-européenne (voir G. Dumézil, *RHR*, vol. 154 : *La Ripspula et la structure sociale indo-européenne*). On serait porté à croire que, tout comme dans l'Inde post-ṛgvédique, les paysans perses, liés à la terre, s'étaient vu attribuer une quatrième couleur. En tout cas, il devait s'agir d'habillements et de couleurs remontant à une époque fort ancienne, puisque notre *Āyīn* ne sait rien d'un habit réservé à la classe des scribes et des médecins, classe qui s'était formée à l'époque sassanide.

(20) Litt. « et au rang de la guerre ».

(21) Ce passage retiendra toute l'attention, car il propose à nouveau le problème de l'existence, dans l'Iran sassanide, d'une confession zoroastrienne aux tendances ascétiques, contraires à l'orthodoxie mazdéenne. Deux points s'en dégagent avec toute la netteté désirable :

1° Notre auteur qui plus loin nous parlera, en parfait accord avec l'enseignement mazdéen, de la nécessité de la frugalité, du dégoût que l'odeur des mets provoque aux personnes rassasiées, mais aussi de la nécessité de combattre par l'alimentation et la joie le besoin et la douleur, cet auteur affirme comme un fait bien avéré qu'il y avait des « Sages », « lesquels méprisaient la vie et attendaient la mort ». A notre sens, cette assertion constitue la preuve définitive de l'existence d'ascètes zoroastriens, preuve qui jusqu'ici faisait défaut (voir M. Molé, *RHR*, vol. 159, *Un ascétisme moral dans les livres pahlvis?*, p. 175).

2° Les paroles, que notre auteur attribue en passant à Ardašīr, ne renferment pas la moindre désapprobation à l'égard de ces « Sages » et de leurs théories. On aura de la peine à croire que leur confession constituait une hérésie par rapport à la religion officielle de l'État sassanide.

Quant à la condamnation des choses du monde, elle est formulée d'une manière tout aussi radicale que dans le gnosticisme classique. On ne saurait, croyons-nous, l'expliquer par les conseils de ne pas s'attacher aux biens d'un monde éphémère, qu'on retrouve dans le *Denkart*, 515, 3 et dans le *Mēnō-i-xrat*, 2, 65 (voir M. Molé, *l. c.*, p. 157 et suiv.). Malheureusement, notre *Āyīn* n'illumine guère la question de savoir si ce passage reflète les conceptions propres à une religion zoroastrienne du Fārs (le Zurvanisme?) ou à des courants ayant subi

des influences hindoues. (On songe inévitablement au prologue de Burzoès dans le *Livre de Kalīla et Dimna*.)

(22) Cette déclaration si catégorique ne permet pas de croire à l'authenticité historique du récit de la « Lettre de Tansar » (p. 214 et 519), d'après lequel des personnes ayant fait preuve de capacités exceptionnelles pouvaient être promues à une classe supérieure à la suite d'une enquête et d'un examen de la part du *mōbeḏān mōbeḏ*.

(23) Litt. : « sinon avec les abîmes de la faim ».

(24) C'est-à-dire l'estomac.

(25) Litt. : « cette manière de voir ».

(26) Il nous faudra songer à des discours tels que le *Sūr Saxvan* publié par M. Tavadja (*Journal of the K. Cama Oriental Institute*, 1935).

(27) Dans le manuscrit il y a un espace vide pour un mot.

(28) La règle du silence pendant les banquets ne souffrait pas d'exceptions (voir l'épisode relaté par Théophylacte Samocatta de Brouziakos mis à mort pendant un banquet. Ḫosrō II avait ordonné son exécution par un geste de la main : οὐ γὰρ εὐωχεμένοις θέμις τοῖς Περσαῖς διαλαλεῖν [livre V, chap. 5]).

(29) Vraisemblablement, il faut entendre que le désir de manger davantage devait être assouvi par des aliments n'ayant pas la même valeur nutritive.

(30) قضيب نظيف : peut-être s'agissait-il d'un bouquet d'herbes semblables à celles qu'on employait dans les cérémonies du *myazd* et du *drōn* (voir Tavadja, *l. c.*, p. 16).

(31) Dans le manuscrit قبّله « et il le baise ». Sans doute le *tašdīd* n'est qu'une simple faute.

(32) Litt. : « le jeu, la musique avec les mains ».

(33) On se souviendra de l'anecdote relatée par Ṯaʿālibī. Ayant rendu la musique obligatoire pendant les banquets, Bahrām Gōr fut obligé de faire venir des musiciens de l'Inde pour permettre l'observance de son ordre, car, dans l'Iran, il n'existait pas un nombre suffisant d'artistes.

(34) Avouons de n'avoir jamais rencontré le terme de « تكسير » dans cette acception. Vraisemblablement l'auteur l'a employé par analogie à « تذهيب » de la ligne précédente.

(35) *taʾdīyat ḥaqq al-ʿibād*. Il nous faudra entendre les devoirs religieux, puisque, dans nos opuscules, le mot *ʿābid* ne signifie jamais le « fidèle » au sens féodal du terme.

(36) *As-Siyāsa al-ʿammīya* (ms. Aya Sofya, f. 37 v°) : أيّ ملك ضيّع الصغير من أمره لم يسلم له كبيره « Au roi qui laisse perdre les affaires de peu de compte, les affaires importantes ne réussiront pas ». — F. 58 r° : فاذا أحكمت ما تريد بعد أن تسوى الحال في بلاد فارس وتقيم ما تريد من صغير أمورهم وكبيره (كذا) فاكتب « Quand, après avoir mis en ordre la situation du Fārs, tu auras consolidé ce que tu te proposes de

faire et que tu auras réglé les affaires de petite et de grande importance d'après ta volonté, écris... ».

(37) Le passage soudain de la 1re personne du pluriel à la 3e personne du singulier semble indiquer qu'à partir de ce passage, le traducteur ait résumé le texte original, quitte à en reproduire *in extenso* quelques morceaux, où l'on retrouve de nouveau les formules « nous savions..., nous avions appris ».

(38) Voir le passage parallèle dans la « Lettre de Tansar », p. 222.

(39) De toute évidence, le texte présente ici une lacune.

(40) Étant spécifiquement arabes, les expressions de *ḏu s-saʿa* et de *ḏu l-ʾiqtār* ne permettent malheureusement pas de reconnaître les termes de l'original pahlvī. Pour *ʾatbaʿ*, voir la note 42.

(41) *at-tanāṣuḥ*, litt. : « pour le conseil mutuel ». Nous traduisons néanmoins « entraide », car, au f. 161 r°, l. 5, le texte parle « d'échanger dons et conseils ».

(42) On a le droit, croyons-nous, d'admettre que le traducteur arabe a voulu rendre par les formes *tābiʿ* et *matbūʿ* (les participes actif et passif du verbe *tabiʿa* « suivre ») deux termes du moyen perse qui, tels *farmānbar* et *farmāndih* du néo-perse, s'opposaient l'un à l'autre, tout en appartenant à une racine commune. Or, la forme de *framānburtar* et *burtframān* «serviteur» est attestée dans la littérature pahlvie et possède précisément la valeur de vassal (voir G. Widengren, *l. c.*, p. 81-83).

(43) En tenant compte des lignes qui précèdent, on admettra que le texte recèle ici une lacune et on lira alors : الحق بأدني من يليه من ذوي السعة بالصغار والقمارة.

(44) *ʾahl al-mamlaka*. Nous traduisons de nouveau «les fidèles» et non pas les habitants du royaume ou les fonctionnaires, car, dans ce passage, l'auteur ne songeait certainement pas aux paysans, ni d'autre part ne pouvait proposer que les fonctionnaires royaux se missent au service des puissants! D'ailleurs le terme de *mamlaka* indique assez souvent la suite et les esclaves du roi (voir le *Qāmūs* de la langue arabe).

(45) Voir le discours du *kātib* dans le *Kitāb at-tāǧ* d'Ibn al-Muqaffaʿ.

(46) C'est-à-dire pendant les heures dédiées à l'expédition des affaires.

(47) Voir note 37.

(48) Vraisemblablement le mot *ʾaḫun* «ami» est employé ici encore dans le sens de « fidèle ».

(49) Le rapprochement des trois termes : *ʾaḫwān, ʾaʿwān* et *mamālīk*, les paroles qu'on rencontre quelques lignes plus bas, *mamlūkuhu ʾaw tābiʿuhu*, prouvent que, dans ce contexte, le terme de *mamlūk* ne peut avoir le sens littéral d'esclave, mais bien celui de personne se trouvant placée sous l'autorité d'un seigneur. En d'autres termes, que *mamlūk*, sans aucun doute la traduction du pahlvī *bandak*, signifiait aussi « le vassal ». Ce passage confirme ainsi pleinement la thèse de M. Widengren (*l. c.*, p. 86-87).

(50) Le sens de ce passage est éclairci par la « Lettre de Tansar », p. 220-221 et 525, d'après laquelle Ardašīr aurait aboli les peines comportant des mutilations qui mettaient le coupable dans l'incapacité de gagner sa vie.

(51) Ici s'achève le discours attribué à Ardašīr, malheureusement résumé dans sa dernière partie par le traducteur ou plus probablement par un copiste. Les quelques lignes qui suivent, et qui appartiennent assurément à l'auteur de l'introduction, laissent peu de doutes que ce dernier était un écrivain de la période sassanide et non pas le traducteur de l'opuscule en langue arabe.

(52) *As-Siyāsa al-ʿammīya* (ms. Aya Sofya, f. 30 r°) : والزم خدمك للادب الذي ترضاه لك « Impose à tes serviteurs les règles de conduite que tu as choisies pour toi ».

(53) D'après la « Lettre de Tansar » (p. 241 et p. 546) l'Iran, le « Pays des Modestes » بلاد الخاضين, des « Airya » (« Lettre de Tansar », p. 228, 534), était entouré par le pays des Turcs au Nord, la région s'étendant du pays des « Roum » au pays des Coptes et la région habitée par les « Noirs » (de la Berbérie sur la mer Rouge) à l'Inde.

LE LIVRE DE LA COURONNE

« (sur la manière d'Ānūširwān d'organiser la cérémonie du discours du trône à l'occasion du « Naīrūz »).

(f. 163 r°) Ibn al-Muqaffa' a dit :

Des sages perses, que j'ai connus dans ma jeunesse, m'ont donné ces informations; ils disaient :

Le jour de Naīrūz, le Roi des Rois des Perses siégeait en séance publique et faisait apporter des cadeaux et des robes d'honneur. On préparait les tables; les hommes prenaient place d'après leur rang, se différenciaient par les habits qu'ils revêtaient pour cette journée-là et gardaient le silence. Quand le Roi s'asseyait sur le trône et qu'il posait la couronne sur sa tête, [tout d'abord] il louait et exaltait Dieu. Puis il disait : « Voici le jour nouveau d'une année nouvelle, d'une période nouvelle. Il faut qu'on y restaure ce que le temps qui vient de disparaître a consommé; les hommes ont le plus de droit à recevoir des cadeaux et des bienfaits (1). La tête est belle à regarder; les sens y sont réunis pour établir sa prééminence sur les autres membres, dont le salut dépend de son salut et la corruption de sa corruption. Les fidèles (2) existent grâce aux chefs, les chefs grâce aux rois. Or, l'image des chefs parmi les hommes, c'est d'une manière la tête, et l'image des rois parmi les chefs, c'est en quelque sorte les yeux. Aussi suis-je pour eux le plus digne des hommes sous tous les rapports, puisque tous les membres sont guidés par les yeux » (3).

Quand le Roi finissait de parler, se levait le *dabirbaḏ*, le scribe de l'impôt (4). On lui accordait de parler le premier car [la levée de] l'impôt s'ouvrait au jour de Naīrūz et il disait :

« Ô Roi, puisses-tu obtenir la vie éternelle, n'être [jamais] privé de la joie et que la puissance te soit conservée (5) ! En dépensant peu, l'avantage augmente et la richesse croît. L'application de la justice étend le pays habité et, grâce à cette justice, les hommes sont disposés à augmenter les cultures, quand ils sont sûrs d'être délivrés des extorsions. Alors l'impôt redouble; la douceur assure la prospérité, tandis que l'abus cause le malheur. Or, les auxiliaires sincères (6) ont besoin de quoi leur

IMPRIMERIE NATIONALE.

permettre de se vouer à leurs fonctions et dont il leur restera quelque chose pour les périodes de désœuvrement. En effet, quand ils se trouvent en difficulté, leurs demandes d'aide pèsent sur les biens du souverain et c'est de ce côté-là qu'ils espèrent réaliser des profits. Et de là vient la ruine. L'on a dit : « Celui qui boit le poison et qui le sait veut se détruire lui-même ». Où il y a trahison, la bénédiction de Dieu est retirée et l'anéantissement survient; le libertinage fait diminuer les gouttes de pluie. Où il y a sûreté, la bénédiction [divine] descend. Où il n'y a pas de trahison, il y a une récolte bénie de Dieu. Ô Roi, les richesses affluent avec l'impôt; avec les richesses on possède des soldats et les soldats détruisent les ennemis, d'où résulte la puissance ».

Puis il se taisait. Alors se levait le *mōbeḏan mōbeḏ* qui disait :

« Ô Roi, puisses-tu n'en venir pas à manquer tant que ta période durera. Que les faveurs divines puissent t'être assurées! Dieu haut et tout-puissant est juste; à cause de la justice, il a créé les rois, afin que cette justice se réalise et que l'injustice soit abolie. En effet, il est un devoir pour les rois d'empêcher que les injustes exercent leurs violences, de même qu'ils doivent enlever aux auteurs des injustices et donner à leurs victimes ce que ces dernières méritent (7). L'ensemble des choses de la création est [comme] un moulin dont la justice est l'axe. Or, le moulin tourne sur l'axe et de même la justice doit devenir l'habit dans lequel tu t'envelopperas. Ta conduite se purifiera, tes affaires fleuriront et tes sujets te deviendront fidèles. Alors tes admonestations deviendront célèbres (8), tes ennemis te craindront et tes préoccupations diminueront. Ô Roi, quand on dépense peu pour les dons, les richesses s'accumulent et les soucis se multiplient. Là où il y a anxiété, il n'y a ni joie ni plaisir. Par contre, quand le plaisir est rare, il augmente [en saveur]. Surveille tes affaires au point d'être comme leur intendant. La [nécessité] de lui demander des lumières à propos des choses pour lesquelles on a besoin de ses connaissances et l'avantage qu'il possède sur toi dans ses fonctions (9) diminueront. Ô Roi, fais preuve de fermeté dans tes affaires; elles te réussiront et tu te sauveras de leurs mauvaises conséquences. Renferme en toi la colère (f. 164 r°) et le résultat de ton ordre sera loué. Use de patience et les raisons de te repentir diminueront; sois doux envers les sujets, leur amour pour toi augmentera. Tiens-toi loin du méchant, car son obéissance ne durera pas toujours. N'inflige pas de punitions hors de propos, on te considérerait comme un ignorant; ne frappe pas après avoir laissé passer du temps, on te croirait faible. Continue à répandre tes bienfaits, ton royaume deviendra glorieux, tes sujets seront orgueilleux de toi et les convoitises des rois à ton égard diminueront. Donne des exemples de

punitions à tes sujets, s'ils désirent faire de celui qui est ton inférieur ton supérieur (?). Use de miséricorde et la miséricorde te sera accordée; sois juste et ton Seigneur te libérera de tes péchés et te soutiendra de sa protection. Sois clément, ce qui contribuera à ton éclat. Ne plaisante pas sur ta majesté, autrement ta dignité serait diminuée, les ignobles s'enhardiraient dans tes réunions et la révérence pour ta personne disparaîtrait » (10).

Puis il s'asseyait. Alors se levait le chef des vizirs qui déclarait :

« Puisse pour toi se joindre la durée du temps et la continuité de la gloire; et que la vie éternelle puisse te combler. L'éclat du Roi consiste en ce qu'il fait régner la justice, renforce l'armée, donne au méritant d'après ses mérites (11), punit le méchant pour sa méchanceté, de manière que celui qui ne fait pas de bien désire à le faire et s'abstienne du mal qu'il machinait. On a dit : ‘ Quand le vertueux s'éloigne de la porte du Roi sans une récompense et le méchant sans une punition, il viendra vite le temps où l'on ne verra plus de personnes vertueuses à la porte du Roi ».

«Ô Roi, grâce à l'abondance des rations (12), les intentions des soldats restent pures et leur sincérité dure; en assurant la justice, les terres mises en culture augmentent, le revenu de l'impôt foncier (13) se consolide et les cœurs des sujets restent immunisés [contre les mauvaises pensées]. Par une politique contraire, les terres mises en culture diminuent, l'impôt foncier (13) devient insuffisant, les cœurs des sujets deviennent ténébreux et l'ennemi, qui était destiné à être rejeté et chassé, devient un voisin qu'on ne peut repousser. Un roi n'est perdu que lorsque cet ennemi-là est proche » (14).

Puis il s'asseyait et se levait l'*arteštārānsālār* (15), le chef de la chevalerie du pays [des Perses], qui (f. 164 v°) disait :

« Ô Roi, puisse l'éternité t'être assurée, et le bonheur, la victoire et les faveurs divines ne jamais te manquer! Les soldats sont les ailes du Roi, la barrière protégeant les marches, la clef ouvrant les forteresses, les défenseurs du pays, les protecteurs du Palais, ceux par qui les ennemis sont déracinés et mis en fuite (16). Demande leur appui contre tes opposants; ils les détruiront, les rendront soumis, empêcheront leurs attaques en versant leur sang et en sacrifiant le souffle de leurs âmes. Or, il est juste que celui qui prodigua ses biens et son sang ait de quoi vivre, et ne soit pas celui qui ne s'est pas soustrait à l'ordre du Roi. Ô Roi, le courage ne subsiste pas quand les préoccupations s'accumulent; quand les soucis surviennent, les cœurs meurent; la vigueur surgit avec la joie, la joie avec l'aisance et les cadeaux (17) seront pour ces mêmes soldats... (18). Ils ont besoin de la

bienveillance du Roi; ils ont besoin qu'ils les oblige par ses cadeaux [17] afin que leurs cœurs se dilatent, que leurs âmes se réjouissent, que leur armement se perfectionne, que les prétextes [pour ne pas servir le Roi] diminuent, que leurs intentions soient pures et que leur amour pour le Roi soit sincère; afin que ce que le temps a consommé des ailes du Roi soit raffermi. En effet, l'aile de l'oiseau au vol puissant se brise et se casse, mais il la renouvelle. Je dis la vérité, ô Roi : le refus de donner ce qui est habituel et ce qui est dû enflamme les cœurs de haine, de manière que l'associé devient un ennemi et il est nécessaire de se protéger de celui grâce auquel on se protège » [19].

Puis il s'asseyait et le Roi disait :

« Ô auxiliaires sincères, vous avez eu ce qui était bon [pour vous]; vous avez passé une vie tranquille; vous avez joui d'une vie prospère et de la faveur de Dieu — puisse le temps et sa faveur ne jamais vous manquer ! Vous avez reçu ce à quoi vous avez droit. Vous avez dit ce qu'il était de votre devoir de dire, et pour cela vous avez été placés dans ces fonctions ». Puis il disait : « Puissent nos bénéfices s'étendre à tous les hommes, aux grands et aux petits eu égard à leur rang, car nous sommes [comme] la pluie abondante et il est de notre devoir de leur accorder notre bienveillance » [20].

Alors le Roi ordonnait de distribuer les robes d'honneur et les cadeaux. Ensuite, on apportait les mets, les orateurs se levaient (f. 165 r°) et célébraient les exploits et la dignité extraordinaire du Roi [21]. Quand ils avaient fini de manger et que les tables étaient enlevées, le Roi disait :

« Chacun de ceux qui exercent un métier doit continuer son métier; chacun doit rester à son rang [22]; quiconque a un droit doit recevoir son droit. Ne détruisez pas le bonheur de personne, vous lui feriez subir une injustice. Ne faites pas de dons à celui qui ne les mérite pas, vous feriez injustice à vous-mêmes. Faites durer la faveur par la fidélité et faites-la augmenter par la reconnaissance. Rendez ce qu'on vous a confié; abstenez-vous des fraudes qui blessent (?) la vie et font disparaître la grâce. Évitez le mensonge; il ôte la beauté [et] cause le repentir. Renoncez à la calomnie qui provoque la haine [23]. Soyez unis, ne vous opposez pas les uns les autres. En effet, les fils faibles, faciles à briser, en se réunissant forment la corde solide, difficile à rompre. Tâchez d'éliminer les méchants; la méchanceté diminuera parmi vous. Revêtez l'habit de la miséricorde; la bénédiction augmentera chez vous et la pauvreté diminuera chez vous ».

Enfin, en conclusion de son discours, il disait :

« Pénétrez-vous de mes paroles. Elles résument les discours. Le mensonge enlève la beauté; l'hypocrisie [même] dans les choses de peu de

compte déshonore. Le défaut d'entraide provoque la faiblesse. La concession de bienfaits à ceux qui ne les méritent pas entrave celui qui les accorde à ceux qui les méritent. L'on a dit : 'Ne considère pas le roi menteur comme un roi, le dévot trompeur comme un dévot, « l'ami » qui t'abandonne comme un « ami » [24], l'auteur de blasphèmes comme un bienfaiteur'. La religion ne peut être établie que par un prophète sincère. Les affaires ne peuvent être en bon état sans un roi juste. La fertilité est impossible sans la pluie qui tombe à ses saisons. La colère et l'abus n'engendrent pas le bien; la patience et la douceur ne causent pas le mal. A celui qui emploie l'occasion de faire du bien pour faire le mal et l'occasion de faire du mal pour faire le bien, pour celui-là les choses tournent contrairement [à ses intentions] tout comme sa manière d'agir est contraire [au bon ordre]. Celui qui enfreint son rang en quelque chose est semblable à la personne qui détourne l'irrigation des plantes qui en ont besoin (f. 165 v°) et la gaspille pour des plantes qui n'en ont pas besoin. Les plantes auxquelles il a ôté l'irrigation périssent de sécheresse à cause de la soif, et celles pour lesquelles il l'a gaspillée moisissent et meurent à cause de l'humidité excessive [25]. A l'homme intelligent, il suffit du bruit de ce que l'on raconte; l'évidence elle-même reste en dehors (?) du cœur de l'ignorant. Lorsque la réprimande entre par l'oreille d'un ignorant, elle en sort par l'autre, tout comme la flèche transperce le gibier. L'âne stupide ne marche sous le poids de celui qui le monte que par la peur du bâton; l'ignorant ne revient de son ignorance que par la peur de la punition. Si quelqu'un dépense ses efforts à des choses répréhensibles par sa religion, à des choses, dont la fin est couverte de honte et la joie ne dure guère, son malheur sera grand. » Ainsi se terminait le discours du Roi.

Et que Dieu soit loué d'une louange véritable!

NOTES

(1) Voir, à propos des présents à l'occasion des fêtes du « Naïruz », le chapitre du pseudo-Ǧāḥiẓ (*Le Livre de la Couronne*, trad. Pellat, p. 165-169) et CHRISTENSEN, *l. c.*, p. 167.

(2) *al-'atbā'*, voir *Āyīn*, note 42, et le passage du « Testament » sur la *baṭāna* (ms. K., f. 152 1°).

(3) Nous retrouvons dans ce passage des expressions et des métaphores attestées dans la littérature pahlvie. Ainsi, dans la « Lettre de Tansar » (p. 214 et 517) et

dans l'*Histoire des rois perses* de Ta'ālibī, le roi est comparé à la tête du corps social. Quant à l'expression de *'awlā n-nās,* « le plus digne des hommes », elle reproduit une formule sassanide, même parthe (moyen perse : *mardān pahlōm;* pars. *mardān parsom*), qu'on retrouve aussi bien dans l'inscription de Paikūlī que dans le *Sūr Saxvan,* § 9 (voir TAVADJA, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute,* 1935, p. 63).

(4) الدبيرين ou *ērān dibherān,* le chef des scribes (voir pseudo-Ǧāḥiẓ, *Le Livre de la Couronne,* trad. Pellat, p. 107 et 180, et CHRISTENSEN, *l. c.*, chap. II).

(5) On remarquera ces formules stéréotypées qui, évidemment, étaient de mise en s'adressant au Šāhenšāh et qui confirment le récit du pseudo-Ǧāḥiẓ (voir aussi la *Vie de Mar Aba,* PEETERS, *l. c.*). Elles corroborent l'hypothèse de Mlle CHAUMONT (*JA*, 1959), d'après laquelle le titre de *ḫurram baš* attribué par Mas'ūdī et le pseudo-Ǧāḥiẓ au préposé du rideau royal était en réalité un sobriquet tiré de la formule, que ce dignitaire était obligé par ses fonctions à employer sans cesse.

(6) *al-'a'wān,* voir *Āyīn,* note 2.

(7) Voir CHRISTENSEN, *l. c.*, p. 295, et le pseudo-Ǧāḥiẓ, trad. Pellat, p. 179-181, sur l'usage des rois de Perse de tenir à des jours fixés des audiences destinées à rendre justice aux victimes des abus du pouvoir et des violences des Grands, usage qui se prolongea dans les cours musulmanes par l'institution du *dīwān al-maẓālim.* Nous avons déjà rencontré dans le *Kārnāmaǧ* le récit d'une séance exceptionnelle de ce *dīwān.*

(8) A n'en point douter, les admonestations que les rois adressaient lors des cérémonies du *Tāǧ*, par un spécimen desquelles Ibn al-Muqaffa' clôt cet opuscule.

(9) Voir l'*Āyīn,* f. 162 r°-v°.

(10) Des conseils analogues se retrouvent dans le *Sirr al-'asrār,* maqāla II, p. 80.

(11) A rapprocher des passages analogues à la fin du discours d'Ānūširwān et dans les « Sentences des Sages perses ».

(12) بدروز الأرزاق : voir le *Kārnāmaǧ,* note 78. Nous comptons revenir sur ce terme qui soulève le problème de la nature de la solde payée aux soldats de l'armée perse.

(13) *al-ḫarāǧ.* De toute évidence, dans ce contexte, le terme de *ḫarāǧ* possède déjà le sens d'impôt foncier, qui lui sera propre en arabe.

(14) A la lumière de ce que l'*arteštārānsālār* dira plus loin, il nous faudra entendre : « Tes soldats, qui constituent ta garde, deviendront tes ennemis, des ennemis qu'il n'est pas possible de tenir loin de ta personne ».

(15) Dans le manuscrit : ار سار ار سلار. Cette charge de « chef des guerriers », c'est-à-dire de général en chef, aurait été abolie par Ḫosrō Ier (voir CHRISTENSEN, *l. c.*, chap. II). L'apparition de ce personnage dans notre opuscule n'est peut-être qu'un anachronisme. Il nous semble cependant plus probable que cette dignité n'ait pas été totalement abolie, mais qu'elle ait été plutôt privée d'une partie de ses pouvoirs, comme ce fut le cas pour le *wazurg framaḏār* qui, dans

notre opuscule, porte déjà le titre plus modeste de « chef des vizirs ». D'ailleurs l'auteur de la « Lettre de Tansar », p. 239, mentionne à son tour l'*iṣpehbeḏ ṣpehbeḏān*, auquel il propose d'attribuer une voix consultative dans la désignation du nouveau roi.

(16) *As-Siyāsa al-ʿammīya* (Aya Sofya, f. 33 v°) : تفقّد جندك واعمل على انهم أعضاؤك والباب الّذي به تنال مذلّة عدوّك وتحترس من مضرّته « Inspecte ton armée et agis en tenant compte du fait que les soldats sont tes membres et l'instrument par lequel tu humilies tes ennemis et tu te protèges de leurs machinations.

(17) *al-ḥibāʾ*.

(18) Dans le manuscrit blanc de la valeur d'un mot.

(19) Ces conseils de protéger les paysans, de faire régner la justice et, en même temps, de satisfaire les exigences des soldats recourent à travers toute la littérature arabe (voir par ex. Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-ʾaḫbār*, éd. du Caire, p. 9; Masʿūdi, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, II, p. 210; Taʿālibī, *Histoire des Rois perses*, p. 482; al-Ġazālī, *aṯ-Tibr al-maskūk*, éd. du Caire, p. 44). On ne saurait douter de l'origine perse de ces sentences et, par conséquent, même de celles qu'al-Mubaššir, le premier, autant que nous le sachions, à les citer, attribue à Aristote (ms. de Leyde Warmer, f. 81 v°; *Sirr al-asrār*, p. 126).

Le cas d'al-Mubaššir illustre la tendance, signalée par Richter, d'attribuer indifféremment aux grands personnages de l'histoire perse et grecque les maximes de la sagesse anonyme de l'Asie ancienne.

(20) A rapprocher du passage analogue dans le « Testament d'Ardašīr ». (Voir note 9 du « Testament ».)

(21) Le *Sirr al-ʾasrār*, p. 78-79, parle de discours prononcés en honneur des rois hindous à l'occasion de leur apparition en public une fois par an. Une fois de plus, ces prétendues coutumes hindoues se révèlent être des normes empruntées à la Perse sassanide.

(22) Voir le « Testament », f. 150 r°, l'*Āyīn*, f. 158 r°, et la « Lettre de Tansar », p. 215 et 216.

(23) Même pensée dans l'*as-Siyāsa al-ʿammīya* (ms. Aya Sofya, f. 26 v°) : ونتيجة الكذب في النفس النميمة والنميمة تنتج البغضاء « Le mensonge engendre dans l'âme la calomnie, la calomnie engendre la haine ».

(24) *al-ʾaḫ al-ḫāḏil*. En tenant compte des passages de l'*Āyīn*, on a le droit, croyons-nous, d'entendre le « vassal qui abandonne son seigneur »; *al-ḫāḏil* correspondrait alors à l'expression du moyen perse *mihrdrūž* (voir Widengren, *Recherches*, p. 82).

(25) Dans *as-Siyāsa al-ʿammīya* (ms. Aya Sofya, f. 36 r°), on retrouve la même comparaison appliquée au roi qui néglige de protéger les « petits » de son royaume : ومثالك في ذلك مثل صاحب البستان الذي يضيع أن يسقى الشجر المحتاج إلى الماء ويصرف الماء الى ما لا حاجة به إليه « Par une telle conduite, tu serais pareil au propriétaire d'un jardin qui négligerait d'abreuver les arbres ayant besoin d'eau et la gaspillerait pour des plantes qui n'en ont pas besoin ».

SENTENCES DES SAGES PERSES SUR LE BIENFAIT

(f. 156 r°) Ardašīr a dit à ... :

« La preuve de la vertu de la science, c'est qu'elle est louée par toute langue et qu'on s'en pare en tout lieu; les ignorants prétendent la posséder et ceux qui ne font pas partie des hommes de science l'invoquent. L'une des preuves du vice de l'ignorance, c'est que chacun nie d'être atteint par elle et se met en colère quand elle lui est attribuée » (1).

(f. 165 *b*). SENTENCES DES SAGES PERSES SUR LE BIENFAIT.

Le roi Yazdağird a dit : « Toute plante produit des fruits qui, par la suite, périssent. Mais le fruit du bienfait s'allie à la reconnaissance durable dans le temps. L'on a dit : 'Accomplir un bienfait prolonge la vie à cause de la reconnaissance de celui auquel on l'a offert' ».

Le roi Ardašīr a dit : « Celui qui refuse une faveur aux personnes qui la méritent leur inflige une injustice et se prive de sa part de reconnaissance.

(1) Il sera à peine nécessaire de dire que rien ne prouve l'origine pahlvie de cette sentence, appartenant sans doute à la sagesse de l'ancienne Asie. Son pendant exact se trouve dans un passage de la *as-Siyāsa al-'āmmīya*, où l'auteur cite la Φυσικὴ ἀκρόασις. La citation est erronée, mais elle prouve néanmoins que ce passage appartient au roman épistolaire grec, qui a inspiré les *Rasā'il* de Sālim Abū l-'Alā : (f. 27 v°/26 r°) الحكمة رأس التدبير وهي سلاح النفس هي أسّ الممدوحات وأصل المفاخر... وكفاها انها حق وكفاها انها محبوبة في الطبيعة والدليل على ذلك ما قلنا في سمع الكيان انّ الصبيان يشتاقون الى سمع الخرافات والأحاديث... وكفاها فضلا انّ الجهل ضدها أو خلافها وهو الذي ينتفي الناس كلهم منه ويتدافعونه أجمعين « La sagesse... est la racine de toutes les qualités louables, la racine de toutes les actions glorieuses... Il lui suffit comme preuve qu'elle est la vérité et qu'elle est aimée dans la nature. Ce que nous avons dit dans la Φυσικὴ ἀκρόασις en constitue la preuve : que les jeunes désirent écouter les légendes et les contes... Il lui suffira abondamment comme preuve le fait que l'ignorance est son opposé. Or, tous nient d'en être affligés et la rejettent ».

Celui qui la place chez ceux qui ne la méritent pas la perd et il avale sa colère. L'on a dit : ' Placer le bienfait chez ceux qui ne le méritent pas ne vaut pas mieux que de le refuser à ceux qui le méritent ' ».

Le roi Ānūširwān a dit : « Quand un homme manifeste une générosité générale et montre un visage serein, la vie de ceux qui se nourrissent de son bienfait s'ajoute à la sienne, grâce à la gratitude avec laquelle il continue à être évoqué après sa mort. L'on a dit : ' Les cœurs s'accordent à aimer celui qui n'est pas avare de bienfaits. Ses alliés augmentent et ses ennemis diminuent; il n'a pas à craindre le mal de leur part et un bon souvenir [de lui] demeure après (f. 166 *a*) sa mort ' ».

Le roi Ardašīr a dit : « Celui qui ne permet pas à la richesse de suivre la voie assurant la louange la laissera en héritage à quelqu'un qui ne le louera pas ».

Le roi Hormuz, le héros [1], a dit : « Le compagnon inséparable de la bonne action, c'est la noblesse. Si l'une se sépare de l'autre, elle l'amoindrit; l'on a dit : ' Le bienfait devient parfait par le bon accueil du donateur et par sa noblesse. Quand il le juge peu de chose, le bienfait croît et devient grand pour celui à qui il a été accordé. Par un mauvais accueil et par le reproche, le bienfait perd de sa valeur et sa beauté disparaît ' ».

Ardar Ǧušnas [2] a dit : « Reprocher beaucoup la faveur faite enlève de sa valeur [même] à un grand bienfait et en efface la beauté, tout comme l'hiver dépouille les arbres de leurs feuilles. Estimer le bienfait peu de chose en augmente la valeur chez celui à qui il a été accordé, tout comme la chaleur revêt l'arbre de ses feuilles et y fait mûrir ses fruits ».

Le roi Ānūširwān a dit : « Celui qui toujours fait le bien traite [les personnes] avec politesse et réprime sa colère, obtient ainsi le plus haut degré de gloire. Sa vie est longue, même si les journées de son existence sont peu nombreuses. Celui qui ne se conduit pas de la sorte aura peu de journées à vivre, même si sa vie se prolonge » [3].

Le roi Hormuz a dit : « Ne considère pas comme grand le bienfait que tu accordes, car la reconnaissance et le bon souvenir qui en résulteront pour toi et pour tes descendants sont plus grands que ce que tu as donné. N'estime pas peu de chose le mal que tu as causé, car l'inimitié qu'il t'acquiert et la haine et la hargne qu'il sèmera à ton égard et envers tes descendants seront très grandes ».

Le [roi] Yazdağird a dit : « Le fruit du bienfait est beau, son goût est doux, même si le bienfait est petit ».

Le roi des « Roum » écrivit à Sābūr « ḏū-l-aktāf » [4] pour lui demander par quels moyens il avait consolidé son État. Et Sābūr de lui répondre : « J'ai obtenu cela par huit qualités. Je n'ai jamais plaisanté dans mes

ordres et mes prohibitions; je n'ai jamais failli à mes promesses ni à mes menaces; j'ai fait la guerre pour gagner des richesses et non pas par caprice; j'ai sévi pour améliorer l'éducation [des hommes] (f. 166 *b*), mais non pas par colère; j'ai placé dans le cœur des sujets l'amour sans la hardiesse et la peur violente sans ce qui la rend pénible; j'ai assuré à tous de quoi se nourrir et j'ai défendu les excès » (5).

(1) C'est-à-dire Hormūz Ier (voir MAS'ŪDĪ, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, vol. II, p. 166).

(2) A n'en point douter, le sage داد حسس cité dans ce passage est le même personnage que le *mōbeḏān mōbeḏ* Mihr Arda (Adar) Ǧušnas — ainsi Justi (*Namenbuch*) a reconstitué la forme persane du nom مهر اردر حسس ou مهر ادو حسس cité dans le *Fihrist* qui lui attribue un livre dédié à Buzurǧmihr. Toujours d'après le *Fihrist*, 119 (20), 'Alī ibn 'Ubayda ar-Rayḥānī aurait composé un كتاب ادب جوانسير et là encore faudrait-il lire *Kitāb 'adab Ǧušnas* (INOSTRANZIEV, *Persidskaja literarnaja tradizia v pervih vekah Islama*, p. 16, 36 et 37). L'orthographe du ms. K. 1608 semble justifier la reconstruction du nom par Justi. Impossible par contre d'établir si cette citation a été empruntée à l'œuvre parsie attribuée à ce *mōbeḏān mōbeḏ* — un personnage sans doute légendaire, tout comme le plus célèbre Buzurǧmihr à qui il aurait dédié son œuvre (voir l'article de CHRISTENSEN sur Buzurǧmihr dans *AO*, X), ou au livre composé par 'Alī ibn 'Ubayda ar-Rayḥānī.

(3) Voir des sentences analogues d'Ānūširwān dans les *Murūǧ aḏ-ḏahab*, vol. II, p. 207.

(4) « Arracheur des épaules » (voir CHRISTENSEN, p. 230).

(5) Cette lettre de Sābūr, qu'on ne saurait considérer comme rentrant dans le sujet du chapitre, a été probablement empruntée à ces recueils de lettres apocryphes entre les rois de Perse et les empereurs de Byzance cités par Ibn an-Nadīm (*Fihrist*, «Ādāb», p. 315, n. 9 et 10). Il est intéressant de noter les métamorphoses de ce texte conservé intégralement par MAS'ŪDĪ, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, vol. II, p. 164. Déjà Ibn Qutayba n'en connaissait plus l'auteur et donnait un texte assez confus (*'Uyūn al-aḫbār*, p. 10) : « ووصف بعض الملوك سياسته فقال : لم أهزل في وعد ولا وعيد ولا أمر ولا نهي ولا عاقبت للغضب واستكفيت على الجزاء وأثبت على العناء لا للهوى وأودعت القلوب هيبة لم يشبها مقت وودّاً لم تشبه جرعة وعممت بالقوت ومنعت الفضول » « Et l'un des rois définit la politique et dit : ' Je n'ai plaisanté ni dans mes promesses ni dans mes menaces, ni dans mes ordres, ni dans mes prohibitions; je n'ai pas infligé de punitions à cause de la colère, j'ai insisté sur le payement des rétributions et j'ai été constant dans l'exaction des peines, non par caprice; j'ai placé dans les cœurs une crainte que la haine ne mélangeait pas, et une affection que la hardiesse ne mélangeait pas; j'ai accordé à tous les aliments (dans le ms :

bi-l-qulūb, que l'éditeur proposait de corriger *bi-l-qūt*, évidemment d'après le texte de Mas'ūdī) et j'ai défendu les excès '».

De son côté, al-Ġazālī citait un court abrégé de cette lettre dans *at-Tibr al-maskūk*, p. 59, qu'il attribuait cependant non pas à Sābūr, mais au plus célèbre Ānūširwān. Voir le *Kitāb at-tāǧ* d'Ibn al-Muqaffa', note 19 : حكاية : وصل كتاب من قيصر مالك الروم الي الملك العادل آنوشروان يقول بماذا يكون دوام الملك . فكتب اليه في الجواب ذلك اني لا اعمل شيئا بجهالة واذا امرت بامر تممته ولا اتركه لخوف ولا لرجاء « Une lettre de la part du César, le roi des Roum, parvint au roi juste Ānūširwān, dans laquelle le César demandait par quels moyens dure l'État. Ānūširwān lui écrivit dans sa réponse : 'Je ne fais rien par ignorance et quand je donne un ordre, je le parfais et je ne le révoque ni par peur ni par crainte ».

ADDENDA ET CORRIGENDA

1° A la page 2 et à la note 9 de la page 11 :

Si l'on accepte l'assertion du ps.-Aṣma'ī qu'il avait puisé le matériel de son œuvre à un livre d'histoire d'Ibn al-Muqaffa' — assertion que nous ne croyons pas dénuée de fondement —, il faudra en conclure que ce dernier possédait déjà notre version arabe du « Testament d'Ardašīr » et que, par conséquent, cette dernière remonte au Ier siècle de l'Hégire. La présence dans les deux « Testaments » des phrases et d'expressions identiques prouve d'une manière définitive que le « Testament d'Ardašīr Pāpekān à son fils Sābūr » dérive de la version arabe du « Testament d'Ardašīr fils de Bābak à ceux qui, parmi les rois de Perse, lui succéderont » et non pas de l'original pahlvī.

2° A la page 16 et à la note 2 de la page 29 :

Nous sommes désormais enclin à abandonner notre hypothèse que la mention du « Ḫāqān » dans l'épisode I du *Kārnāmaǧ* soit à expliquer par un anachronisme. En effet, dans l'inscription de « Paikuli » (Herzfeld, vol. I, p. 133 et fot. C 26 et C 36) on lit le titre de « xaqan-i aqaqatärän ». Dès lors, il faudra admettre que ce titre de « ḫāqān », qui apparaît ici pour la première fois dans l'histoire, ait pu rester attaché aux souverains des peuples occupant les régions au Nord du Caucase. Nous espérons revenir bientôt sur cet argument.

3° A la page 18 et à la note 16 de la page 33 :

Voir les « Nouvelles » : 15, ch. 8; 17, ch. 10; 28, ch. 4 et 30, ch. 7, émises au cours des années 535 et 536.

En tenant compte de la position de cet épisode au sein du *Kārnāmaǧ*, il est permis de dater la première réforme financière d'Ānūširwān de l'année 540/541.

4° A la page 18 et aux notes 23 et 31 des pages 34 et 35 :

Nous avions cru pouvoir déduire de la Vie de Mār Ābā que le procès contre le « katholikos » avait constitué un fait isolé. Cependant l'« Histoire de Grégoire » (voir BRAUN, *Ausgewählte Akten Persischer Martyrer*, p. 197, n. 1) parle d'une persécution générale au cours de la 10e année du règne d'Ānūširwān, c'est-à-dire dans l'année même au cours de laquelle Eustachios de Me'chet'a fut mis à mort (*SBBA*, 1901).

Dès lors, nous croyons désormais que les ennemis de la foi mazdéenne, dont il est question dans l'épisode V du *Kārnāmaǧ* et qui se livraient à une propagande semi-clandestine dans la capitale de l'Empire et dans les provinces, étaient bien les Nestoriens guidés par le « katholikos » Mār Ābā.

5° A la page 19 et à la note 29 de la page 34 :

Une correction beaucoup plus simple du nom « الكنج » nous est venue l'esprit et nous proposons désormais de lire « الكبخ » (le Caucase).

6° A la page 19 et à la note 34 de la page 35 :

Quoi qu'il en soit de notre hypothèse fondée sur le rapprochement des textes de Yāqūt et d'Ibn Ḥawqal, il résulte avec certitude de l'histoire de Moïse Kagantavtsi que la ville de Fīrūz-Qūbād ne saurait être identifiée avec Partav, ainsi que le voulait Marquart (*Eranšahr*, p. 118). Il nous semble beaucoup plus vraisemblable que la ville de Pērōzḫosrō de notre texte soit plutôt identique à la ville de « Šahrām Pērōz », c'est-à-dire à la ville que, d'après le récit de Ṭabarī (Ṭabarī-Nöldeke, p. 157-160), l'empereur Pērōz aurait bâtie dans l'Azerbaïdjan. Notre texte permet d'exclure l'emplacement indiqué par l'auteur arabe.

7° A la page 20 et à la note 39 de la page 36 :

On rapprochera cet épisode des allusions du « Testament d'Ardašīr » : « aux meilleurs des croyants et des braves » qui combattaient aux marches de l'Empire (p. 74) et surtout au récit des missions dans les nouvelles provinces de l'État sassanide, qu'on lit dans l'inscription de Kartir (*AMYSL*, vol. 57, p. 224). L'Église mazdéenne n'avait donc jamais cessé son œuvre de prosélytisme, que les sources chrétiennes de Syrie et d'Arménie passent pour cause sous silence.

8° A la page 20 et à la note 45 de la page 36 :

Le « σπαδαδουάρ » est mentionné dans la « Chronique Pascale » (éd. de Bonn, vol. I, p. 709, l. 1-2) où ce personnage garantit par un serment solennel les engagements pris par le commandant en chef de

l'armée perse : νυνὶ δὲ καὶ ἀπόκρισιν ἔστειλε πρὸς ἡμᾶς διὰ τοῦ σπαδαδουὰρ, ὑποσχόμενος ἐνωμότως ὅτι τὸ ὑπέρογκον ὑμῶν κράτους τοὺς στελλουμένους παρ' ἡμῶν ὡς πρέπιον ἐστὶ δέχεται καὶ ἀπολύει.

9° A la page 21 et à la note 55 de la page 38 :

MORGAN, *Manuel de numismatique orientale*, p. 323, cite une monnaie présentant cette légende et qui date de l'année 34 (*čahar sih*) du règne de Ḫosrō (665-666).

L'enquête d'Ānūširwān sur les conditions des paysans de l'épisode VIII remonte sans doute aux mêmes années (*terminus post quem :* la paix avec Byzance de l'année 562; *terminus ante quem :* l'épisode IX de l'année 568).

10° A la page 22 et à la note 58 de la page 38 :

Peut-être faudrait-il aussi songer aux corporations d'artisans, dont il est question dans la « Vie de Pusai » (BRAUN, *Ausgewählte Akter Persischer Martyrer*, p. 59).

11° A la note 14 de la page 85 et à la variante 7 de la page 49 :

Tout au moins nous faudra-t-il admettre que, si Ḫosrō Ier avait réellement renoncé aux droits de ses aïeux en matière religieuse, il existait un parti au Palais impérial de Yazdağird III qui désirait voir le roi reprendre ses anciennes prérogatives.

Nous avouons encore notre perplexité devant la leçon de la *Nihāya :* « التفقّه في الدين ». Comme le terme de « تفقه » signifie par lui-même l'étude de la loi religieuse, les paroles « في الدين » représentent un pléonasme. Dès lors, croyons-nous, il nous faudra préférer la leçon du ms. Köprülü « التفقة فى الدين » et entendre l'hypocrisie en matière religieuse, même si les dictionnaires en ignorent cette acception. Il sera à peine nécessaire de rappeler que les auteurs musulmans ont donné à Manès le surnom de « Munāfiq », « l'hypocrite », qui remonte certainement à l'époque sassanide.

12° A la page 54, ligne 13, et à la page 74, ligne 22 :

Nous traduisons *mahnata* et *muhhān* par « domestiques » et non pas par « artisans » puisque les dictionnaires de la langue arabe, en particulier le « Qāmūs », ne connaissent que cette seule acception de ces termes. C'est seulement dans l'arabe moderne que ces mots indiquent les artisans. Mais surtout, parce que, comme nous le dit l'*Āyīn* (p. 94 et 114) ces « muhhān » portaient le même habit que les domestiques. Ce qui d'ailleurs n'empêche nullement que la classe des « muhhān » et des « ḫadam » devait comprendre aussi les artisans, dont l'importance était déjà considérable dans les villes de la Mésopotamie (voir N. PIGU-

LEVSKAJA, *Les villes de l'État iranien*, chap. IV). On connaît d'ailleurs le célèbre épisode d'Ānūširwān refusant l'aide financière d'un riche cordonnier, car ce dernier avait demandé pour son fils une place de scribe (voir CHRISTENSEN, « Bouzourdjmihr » dans *AOX*).

13° A la page 55, lignes 1 et 2 :

En dépit de la concordance entre nos deux manuscrits, le texte de ce passage est corrompu au point de vue de la grammaire et, peut-être, recèle une lacune.

14° Traduction des variantes 4 et 6 du manuscrit Aya Sofya à la page 60 (voir la note 47 de la page 88).

« Il n'en parlera guère et ne placera pas son secret chez des personnes que Vous méprisez, car autrement ses vils valets le diffameront en son absence. »

15° A la page 105, ligne 8 : « رأس الوزراء ».

On remarquera comment dans nos opuscules le terme de « vizir » possède toujours ou presque le sens de « ministre » (voir aussi le passage de Sālim Abū-l-ʿAlāʾ cité à la note 35 de la page 15). Par surcroît, l'expression de « ra's al-wuzarāʾ » employée ici par Ibn al-Muqaffaʿ désigne de toute évidence le « wuzurg framaḏār ». Il faudra donc corriger partiellement les conclusions que M. Sourdel a cru pouvoir tirer de l'analyse du terme de « wazir » dans l'ancienne littérature arabe (*Le Vizirat abbasside*, vol. I, p. 50-58). Il faudra bien admettre avec Nöldeke et Christensen que le conseil de ministres entourant les derniers rois sassanides a constitué un modèle pour la nouvelle administration, dont les Abbassides douèrent leur État.

16° A la page 74 ligne 10 et à la note 7 de la page 140.

Voir aussi J. H. KRAMERS, *Military Colonisation of the Caucasus and Armenia*, dans *BSOS* vol. 8.